المنظمة العربية للترجمة

ميريام ريفولت دالون

سلطان البدايات

بحث في السلطة

ترجمة

د. سايد مطر

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

سلطان البدايات

بحث في السلطة

المنظمة العربية للترجمة

ميريام ريفولت دالون

سلطان البدايات

بحث في السلطة

ترجمة

سايد مطر

مراجعة

موريس أبو ناضر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ريفولت دالون، ميريام
سلطان البدايات: بحث في السلطة/ ميريام ريفولت دالون؛ ترجمة سايد مطر؛ مراجعة موريس أبو ناضر.
302 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-559-5
1. السلطة - تاريخ. 2. الاجتماع السياسي - علم. أ. العنوان. ب. مطر، ساید (مترجم). ج. أبو ناضر، موريس (مراجع). د. السلسلة.
171.1

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2012

المحتويات

مقدمة المترجم

يطرح هذا الكتاب مسألة في غاية الأهمية هي التمييز بين مفهومي السلطة (autorité) والسلطان (pouvoir)، والكلام على مقوّماتهما وعن علاقة التداخل بينهما. فالسلطان يتمّ تحديده عبر انسلاكه في الحيّز المكاني، ويستند إلى القوّة الجبرية التي تفرض القانون بالإكراه فتحفظ طبيعة النظام القائم. فهو يدلّ أيضاً على البعد الأداتي الكامن في عملية الحكم، إذ إنه بالإمكان أن يستخدمه الحكّام لتحقيق مآرب شخصية محضة لا تروم سوى المصالح الضيقة، مما يجهض بذلك السعي إلى المصلحة العامة وما يؤول منها إلى خير المجتمع العام. وباختصار ينزع السلطان إلى السيطرة والهيمنة ضارباً عرض الحائط بمسألة الاعتراف (reconnaissance) التي تمثّل أصلاً مصدر الشرعية. أما السلطة فيرجع فهمها إلى كونها تعود إلى الزمن (temps) أو إلى "الزمانية" (temporalité). فهي ملازمة للزمانية، إذ إنه ليس من مرحلة زمنية أو حقبة تاريخية يمكن أن تستثني قيامها وحضورها الفاعل. ذلك أنها تنهض أصلاً بالحياة المشتركة. وعلاوة على ذلك، فالسلطة هي وحدها قادرة على ضمان "ديمومة" (durée) العالم المشترك واستمراريته. فالسلطة ترجع إلى فعل "تأسيس" (institution)، أي إلى أصول نشأة الحياة المشتركة

الإنسانية. وتكمن مشروعيتها تحديداً في هذا الفعل بالذات، إذ إنها تحيل إلى تأسيس أول يعطيها هذه "الأسبقية" الزمانية. من هنا، تستند مشروعية السلطة في الوقت نفسه إلى فعل التأسيس هذا (أي إلى ماضٍ متمثّل في التقليد) وإلى كونها بطبيعتها هذه عابرة للأزمنة (transtemporelle). وهذا التأسيس يحدّد مصدر المشروعية، ومن ثمَّ يؤسِّس للاعتراف العام به. وعليه، ترتبط السلطة بالتاريخ الإنساني أو بالزمان ارتباطاً جوهرياً بنيوياً، باعتبار أنها موجودة منذ الأصل (التأسيس) وكامنة على الدوام في جميع الأفعال الإنسانية التي ترمي إلى قيام الحياة المشتركة والحفاظ عليها حفاظ الصيانة والتجديد.

وقد عبّرت مؤلفة الكتاب عن تجربة السلطة هذه وارتباطها الجوهري بالديمومة الزمانية في التجربة الرومانية القديمة لقيام الحاضرة (*civitas*) وفي التجربة اليونانية القديمة لنشأة المدينة (*Polis*) واستمراريتها. ففي كلتا الحالتين يتبين أن الهدف الأول والأخير بالنسبة إلى تجربة الديمقراطية اليونانية والرومانية هو الحفاظ على الديمومة الزمانية للحياة العامة المشتركة وصونها من الفتنة والتّفتت الاجتماعي. فالحاضرة الرومانية تقدّس ماضي الآباء والأجداد وتعظّم انتصارات رجالاتها الكبار وتخلّدها كمثال حيّ يحتذى به على الدوام. وهؤلاء العظماء هم "الشيوخ" (sénateurs) الحكماء الذين صنعوا مجد روما وخلّدوا ذكرها عبر إنجازاتهم العسكرية والسياسية. فتضحياتهم في سبيل عزة روما جعلتهم وجعلت "مجلس الشيوخ" مقام السلطة بامتياز. فمنهم تستمد المشورة التي يعمل بها أصحاب القرار وأهل السلطان. وهذا الماضي العريق بالقدم يؤسِّس لتقليدٍ حيّ تمتثل له الأجيال القادمة وتحترمه، فترجع إليه كمثال أو "سلطة" تستنير به في إطار تجربتها الزمانية واستمراريتها. أما الصيغة الديمقراطية اليونانية، فقد تمثّلت في ردها على هشاشة العمل

المشترك المتلاشي فأنشأت المدينة. وتتميز مفاهيم المدينة (*polis*) كما هو معروف ببعض السمات الأساسية، ومنها امتياز الكلام، وهو "الأداة السياسية" على وجه الإطلاق، ووجود فضاء عام يتّسم بحضور فاعل، وانتشار الكتابة كأداة نقل لثقافة مشتركة. ومن أبرز هذه السمات نموذج المساواة أمام القانون (*isonomie*) حيث يقوم السلطان في الوسط على مسافة متساوية من المواطنين الذين يعرّفون أنفسهم بأنهم متساوون (*isoi*) ومتشابهون (*omoioi*) في الوقت نفسه. ويُظهر نموذج المساواة أمام القانون مدى ارتباط نظام المدينة ارتباطاً وثيقاً بتصوّر الكون ونظام العالم. إن تأسيس هذا الحيّز المدَني المتجانس المنظّم بحسب مفاهيم المساواة والتكافؤ والتداول، هو تأسيسٌ لا يمكن فصله عن الصورة الجديدة للعالم التي تتشكل عندما يتحرر التفكير العقلاني من الأسطورة ومن علوم نشأة الكون القديمة (cosmogonie) حيث كانت السيطرة للقوى الإلهية. وينطوي ظهور المدينة على نمط جديد من العقلانية (الحوار، الكلام المستند إلى الحجة، النقاش المتعارض) وعلى تنظيم جديد للحيّز المدَني (مركَّز حول الساحة العامة (*agora*). وهو ظهورٌ يرتبط أيضاً بثورة ثقافية تختص بتنظيم العالم (الكون والحيّز الطبيعي)، ويؤشّر إلى قطيعة بين النظرة الأسطورية القديمة والإدراك العقلاني.

وهنا تكمن المسألة الأساسية للكتاب في السعي إلى التحري عن التجربة القديمة والسؤال عن إفادتها للديمقراطيات الحديثة وما بعد الحديثة في شأن قيم الحياة المشتركة والمعايير اللازمة لبقائها. وبتعبير آخر، يسأل سائل: هل هناك من إمكانية للتواصل مع تجربة عريقة في القدم والحوار معها والاقتباس من مفاهيمها العمومية ومن تصوّراتها للسلطة السياسية؟ فالأزمة أو "القطيعة" تقع هنا بالتحديد عندما يظن بعضهم أن الماضي لا يعدو كونه ماضي الذكريات وسرداً

محايداً للأحداث التاريخية. ذلك أن هنالك وحدة أو "لُحمة" بين ماضي بنية المجتمع "التكوينية" (générativité) وحاضرها ومستقبلها. لذلك لا يغيب عن فكر المؤلفة كيف أن أركان السلطة قد تهتز وتتقهقر من جرّاء الأزمات الحاصلة في تاريخ المجتمعات البشرية. ويعود سبب هذه الأزمات إلى القطيعة بين الأزمنة، أي إلى فقدان التواصل بينها وانعدام التقابس. فالحلول التي كانت سائدة في الماضي لم تعد تلبّي بشكل مناسب مطالب المرحلة (الحاضر) ومقضياتها. يعبّر مفهوم الأزمة، إذاً، عن فقدان هذا الرابط الذي يجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل. فالزمانية تؤسِّس لتسلسل قائم على التواصل بين الماضي (التقليد) والحاضر والتطلعات المستقبلية. وهكذا تصبح أزمة التواصل بين الأزمنة أزمة تصيب مسألة السلطة بامتياز. فالتأسيس يعود إلى الماضي، والماضي بدوره يؤسِّس لتاريخ عريق في القدم (immémorial) يتحوّل هو نفسه إلى تقليد. والسلطة إنما تقوم على هذا التقليد لما يجسده أصلاً مبدأ مشروعية المعيار العام والقيم العمومية المرتبطة بالحيّز السياسي. لذلك تنبري أزمة التواصل بين الحاضر والماضي تعبّر على وجه التحديد، عن أزمة في السلطة هي أزمة بين سلطة الماضي وتصوّر سلطة الحاضر التي تتطلّع إلى المسقبل.

ومن ثمَّ، فالكتاب يقوم برمّته على فكرة أساسية تؤسِّس للطرح الذي تقدّمه المؤلفة وتدافع عنه بكل ما لديها من إمكانيات فكرية وثقافية، وفحواه أن التاريخ الإنساني يشكّل وحدة متماسكة عبر التسلسل الزمني. ولكنه ليس بالتاريخ الهيغلي الذي يمكن إنجازه وبلوغ غايته النهائية عبر حركة الروح الكلية التي تعتمل في الزمانية. ليس هناك في التاريخ من انقطاع بين الأزمنة كما اعتقد بعضهم، وذلك بين الحداثة والتقليد على وجه التحديد، أي بين الجديد والقديم. فالمعضلة الأساسية في هذا الشأن تطرح السؤال التالي : هل

تؤسِّس نشأة الحداثة لمفاهيم سياسية وأخلاقية جديدة لا صلة لها بما مضى - وهو طرح هانس بلومنبرغ - باعتبار أنها تقوم على قطيعة كاملة مع الماضي والتقليد الموروث، بما في ذلك الدين؟ أم إن مبادئ الحداثة ومكتسباتها لا تعدو كونها - وهو طرح كارل شميت الذي تعود إليه المؤلفة - تصوّرات دينية معلمنة (sécularisés)، أي إنها تصوّرات أُفرغت من مضامينها اللاهوتية المسيحية وأبقت على معانٍ عقلانية معلمنة؟ لم يكن الرهان النهائي للنقاشات المتعلقة "بالعلمنة" سوى رهان يتعلّق بمشروعية الأزمنة الحديثة. وفي النقاش الكبير الذي دار بين بلومنبرغ وكارل شميت حول حركة الحداثة في العموم، تم التساؤل في العمق: هل تنبثق مشروعية الحداثة من أعماق الزمانية (وهو ما يؤيده شميت) أو هل يؤسِّس التأكيد الذاتي (auto-affirmation) العقلاني للحداثة شرعية هذه الحداثة بالذات؟ ولقد تمسّك بلومنبرغ بعناية خاصة بمناقشة طرح شميت، لاسيما الفكرة التي مفادها أن "كل المفاهيم الراسخة الخاصة بنظرية الدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتية تمّت علمنتها».

إن طرح القطعية بين الحديث والقديم يؤكد أن الأزمنة الحديثة هي أزمنة جديدة لا سابقة لها، لأنها لم تستقِ قيمها ومفاهيمها الأساسية من صلب الزمانية التاريخية. فالحداثة بوصفها تؤشر للقطيعة مع التقليد تؤسِّس بدورها لزمن جديد، حيث لا تستند إلا إلى ذاتها. إنها تقوم بشكل أساسي على "التأكيد الذاتي" أو على "الاستقلالية" (autonomie) الذاتية. وبهذا المعنى يصبح العقل الحديث عقلاً مستقلاً عن الدين والتقليد، باعتبار أنه لا يستند في الدائرة العمومية إلاّ إلى ذاته. إنه يؤكد تأسيس زمن جديد مستقل هو على قطيعة تامة مع الأزمنة الماضية أو القديمة. وهو بذلك يجسّد مصدر السلطة والمشروعية على حد سواء.

غير أن هذه القطيعة مع الماضي كان لها، على نحو ما تذهب إليها المؤلفة، آثار جمة وخطيرة على مستقبل الديمقراطيات الغربية الحرة الحديثة. ومن هذه الآثار تفكُّك النسيج الاجتماعي وظهور الفرادنية المسرفة وفقدان سلطة الماضي على الحاضر. وهو ما يعني تراجع الاهتمام بالحيّز العام أو الحياة العامة المشتركة لصالح الحق الذي يفرض مساواة بسيطة (égalitarisme simple) بين الأفراد وغياب العنصر التاريخي أو الزماني عن مضامين القانون والسلطة الحديثة. فالمشروعية (القانون أو السلطة) انتقلت من التقليد في الأزمنة القديمة إلى الفرد في الأزمنة الحديثة. وهو ما أسَّس للنظريات التعاقدية التي نعرفها مع هوبز ولوك وروسو وكنت. فمصدر السلطة أو المشروعية في الحيّز العمومي يقوم على التعاقد بين الأفراد. وهو مصدرٌ يضرب عرض الحائط بمضامين الماضي ومعانيه التي ما فتئت تعتمل بحسب المؤلفة في قلب الزمانية.

وبحسب ما تقول المؤلفة، مستندة بذلك إلى توكفيل، يفقد المرء في الحداثة أثر أفكار أجداده، أو يفقد الاهتمام بذلك كلياً. وهو ما نراه في اختلال الروابط التقليدية الذي يفعل فعله في التعاقب الزمني. وقد ربط توكفيل ربطاً حادّاً دينامية الفردانية الديمقراطية بأزمة زمنية حقيقية. ذلك أن "الديمقراطية لا تجعل كل فرد ينسى أجداده وحسب، بل هي تبعده عن ذريّته وتفصله عن معاصريه. فهي ما فتئت تعيده إلى ذاته فقط وتهدد بحبسه كلياً في وحدة الانطواء على الذات. إنه نظام يشلّ التواصل في الديمومة ويعطّله، بحيث تتقطع لُحمة الزمن في كل لحظة وتُمحى آثار الأجيال. فيصار بسهولة إلى نسيان الذين سبقوا، ولا فكرة بعد عمن سيأتي من بعد. وحدهم الأكثر قرباً هم من يثيرون الاهتمام". وهكذا لا يؤثّر التفكك، إذاً، في انتعاش العيش المشترك فقط، بل على مسار الديمومة العامّ.

إزاء هذا التباعد المتفاقم بين القديم والحاضر والتفكك الحاصل في نسيج المجتمع، وهو ما أدّى إلى انحسار المشاركة السياسية الفاعلة في الشأن العمومي، والعزوف عن الاهتمام بالخير العام، تروم المؤلفة رأب هذا التصدع الخطير من خلال إعادة اللحمة إلى الزمانية الإنسانية. فالماضي لا يؤسِّس لقيم أو لمبادئ غريبة عن الحاضر ومقتضياته الاجتماعية والسياسية. فالحاضر له جذوز تمتد عبر الزمان، وهذا الامتداد يرجع إلى نقطة انطلاق أو إلى بداية زمانية كلما قصدنا معرفتها وجهدنا في تحديدها تراجعت إلى وراء غير معلوم. فمعرفة البدء أو التأسيس الزماني هي معرفة تدنو إلى الأصل على غير تماسّ (asymptotique). وهو ما يؤكّد سحر الزمان وسره الجذّاب. فالمؤلفة، إذ تشدد على حتمية الماضي والتقليد تؤكد في الوقت نفسه على وجوب أن ينظر الحاضر أيضاً إلى المستقبل، إلى الجديد والابتكار. فالانفتاح على المستقبل هو، إذاً، في الآن معاً انفتاح على الماضي وكنوزه الدفينة في حركة الزمان والمترسّبة في تضاعيفها. إن الماضي (التأسيس) يمثل هذا "الفيض" (excès) الذي يمكن إحياؤه بل يجب إضافته أو زيادته على الحاضر والمستقبل. أمّا انفتاح أفق المستقبل على اللامحدود، وهو الانفتاح الذي لم يمنح الإنسان القدرة على السيطرة على كل شيء وحسب، بل أيضاً على إعادة اختيار ذاته صَناعةً خلاّقةً للتاريخ، إنما هو انفتاح قد تحوّل اليوم إلى خيبة أمل، بل إلى ذعر ورعب. ذلك أن فكرة السيطرة واقترانها بفكرة البدء من لاشيء قد علّل، كما هو معروف، فكرة أن "كل شيء أصبح ممكناً".

وتلجأ المؤلفة إلى كتابات أحد مؤسسي علم الاجتماع، عنيت به ماكس فيبر، لتظهر هذا التداخل الممكن والحاصل أصلاً بين نمط التحرر الديمقراطي الليبرالي الحديث، القائم على عقلانية السيطرة

التي تُؤسَّس على قاعدة الثقة بقانونية القواعد التي يقيمها النظام، وبعض الأنماط القديمة التي ما زالت موجودة في تضاعيف الزمانية، ومن ثمَّ في الحركة الوجودية الخاصة بالعالم الحديث. ومن هذه الأنماط نمط السيطرة التقليدية التي تؤسَّس على الاعتقاد بقدسية التقاليد الصالحة أبداً، ونمط السيطرة الكاريزماتية التي تؤسَّس على تفوُّق صفة مقدسة، أو قوة بطولية، أو قيمة نموذجية، خاصة بإنسان أو بنظام يقوم بكشف هذا التفوّق أو بخلقه. وتقوم صدقية كل نمط من أنماط السيطرة الشرعية هذه، كما يفسر فيبر، على استناده إلى "الاعتقاد" (croyance) أو "الثقة" التي تؤمّن الاعتراف بهذه الأنماط المتداخلة. وهذا ما يؤشّر بوضوح، بالرغم من وجود تطلّعات المستقبل الجديدة، إلى وحدة الزمانية وتماسكها عبر تواصل الأجيال الماضية مع الأجيال اللاحقة وتقابسها. كما إن فقدان التقليد لا يترافق بالضرورة مع نسيان الماضي، وبذلك تستند المؤلفة إلى حنّة آرندت. فإذا كان التقليد يعمل على انسلاك الأجيال المتعاقبة في خصائص الماضي المحدّدة مسبقاً، فإن هجر هذه الخصائص لا يعني فقدان القدرة على الانفتاح من جديد على ماضٍ ذي "حيوية غير متوقّعة" لم يُولِهِ أحد أيّ اهتمام من قبل.

د. سايد مطر

إلى بول ريكور

"كل شيء مسموح، ولكن ليس كل شيء يبني"

القديس بولس، الرسالة الأولى
إلى أهل قورنتس، 1، 10-23

لم يعد للغرب كلّه هذه الميول الفطرية، التي منها تتولد المؤسسات ومنها يتولّد المستقبل : ولا شيء يمكن أن يكون بتعارض مطلق مع "روحه الحديث". نعيش ليومنا، نعيش بتسرّع، نعيش من دون أية مسؤولية. وهو ما يسمى بالتحديد "حريّة". وبالتالي يصبح كل ما يجعل من المؤسسات مؤسسات محتقراً، مكروهاً ومستبعداً. ومن جديد نعتقد أننا معرّضون لخطر الاستعباد بمجرد سماع كلمة "سلطة" فقط.

نيتشه، **غسق الأوثان.**

مقدمة

تعبير يُقال في كل مكان : نعيش "أزمة" السلطة. يبدو أن اتساع هذا التعبير قد بلغ حدّاً لا سابقة له، فهو لا يتناول الدائرة السياسية وحسب، بل العائلة والمدرسة أيضاً وحتى السلطة القضائية. لا أحد يعترض على بداهة هذه الحالة المشتركة. لكن الإحاطة بالطبيعة الدقيقة للأزمة، والتساؤل عن مفهوم ـ "ما هي السلطة؟" ـ شيء آخر تماماً.

كثيرون هم الذين، بتأسّفهم على ضياع السلطة، يحضّوننا على إحيائها، أو بعبارة أخرى على استرجاعها إلى حالة الاعتبار أو الاحترام اللذين يجب أن تتمتع بهما. يتوجّب علينا في الوقت نفسه العودة إلى نموذج مفقود واستعادة اعتراف به قد تمّ التخلي عنه. والحالة هذه، لن نسترجع النماذج المتروكة مجدداً، وإذا لم يعد الاعتراف بها موجوداً فمن الأجدى أولاً التفتيش عن أسباب ذلك. وخصوصاً ـ وهو ما يجدر البدء به هنا ـ أن هذه الدعوات لإحياء السلطة تنطوي على مغالطة فادحة تطال المفهوم نفسه، إذ هي نداءات لإعادة إحياء الإكراه والنظام والطاعة، في حين أن السلطة تستبعد اللجوء إلى القوة أو إلى وسائل إكراه خارجيّة. وإذا وجب اللجوء إلى ذلك، فهذا يعني أنها قد فشلت. فالسلطة ـ ومهما قيل عنها ـ ليست "كل ما يفرض الطاعة على الناس". فهي ليست

السلطان (pouvoir)، ولا يمكن اختزالها لتصبح مجرد أداة له، أو لزيادة السيطرة، حتى لو تقنّع السلطان غالب الأحيان بقناع السلطة. ولا حاجة لها أيضاً، وعلى وجه الدقة، لفرض نفسها باتخاذ هيئة "المتسلّط". ذلك هو الغموض الأول الذي من المهم إقصاؤه، الذي لا يطال فقط الحس المشترك...

هذا ليس كل شيء. وبسبب طعن الحداثة الجذري بمصادر السلطة، سواء كانت نابعة من مصدر إلهي أو من التقليد، وقد سعت لتؤسس ذاتها بذاتها، فإننا نزعم الاعتقاد أن استقلالية الأفراد تؤدّي في ضوء ذلك إلى خسارة هيئة السلطات الشرعية. في عالم يغلب فيه توافق الإرادات الفردية، لا يصمد فيه إلا استنسابية الذاتيات، وهي استنسابية نظمتها على أحسن حال التبادلات التعاقدية. والحال إن هذا بالتحديد ما يهمّ السؤال عنه : هل عملت حركة التحرّر النقديّة الخاصة بالحداثة على إزالة كل مرجعيّة للغير؟ ألم يؤدِّ فقدان المعنى المنبثق عن الحالات التقليدية، إلى إفساح المجال أمام الخواء وفراغ المعنى؟ والنزعات التي خضعت لنقاشات لا نهاية لها داخل الديمقراطيات الحديثة ألم تكن محاطة بأية ضمانة؟ وهل يعاني إقرار المساواة خلل التجانس المفرط؟ وفي ظل هذه الظروف، ما الذي يشكّل سلطةً في مجتمعٍ أعطى لنفسه الحق في أن يكوّن نظامه بنفسه؟

يتعلق سوء الفهم الأول بغموض الأزمنة. وإن السلطة لم تَعُد كما كانت، وإن القبول التقليدي بها لم يَعُد سارياً كما كان، لهو حدث أكيد. "مع ذلك فالماضي المنقول كتقليد يؤكد سلطته. ومع ذلك يصبح اعتلان السلطة تاريخياً تقليداً"[1]. وهي صيغة لم يعد

---

(1) Hannah Arendt, *Vies politiques*, Les Essais (Paris: Gallimard, 1974), p. 291.

بالإمكان الموافقة عليها. وهل يعني ذلك "بوجه العموم" أن السلطة قد انهارت. وهل تلاشى تماسك السلطة نهائياً في العالم المعاصر؟ وعلى الأخص هل هُجر استعمالها؟ لايمكن الإجابة عن هذه الاسئلة إلا بالرجوع بالتحليل إلى بداياته وبمواجهة اللغز العميق لمفهومٍ، قليلاً ما تطرّق إليه بشكل خاص التفكّر الفلسفي.

نتطلق هنا من فرضيّة ـ ستكون الطريق الموجّه لهذا الكتاب ـ وهي أن للسلطة علاقة جوهرية بالزمن. فهي تمارس أصلاً في عالم بنيته مكوّنة زمنياً. لا لأن مفهوم السلطة قد تكوّن في حقبة معينة وفي ظروف معيّنة ـ وسنعود مطولاً إلى السلطة الرومانية (auctoritas) ـ ، بل لأن معنى المفهوم هذا ومضمونه قد تغيّر بتغيُّر الحالات التاريخية والسياسية، بل إنه مفهوم منسلك في الزمن، أو أيضاً لأن هذا الوجه أو ذلك من وجوهه أو تجاربه الخاصة ما زال ـ أو لم يعد ـ معمولاً به اليوم. يمكن تبرير كل هذه التوضيحات، لكن هذا ليس بالأمر الأساسي. إن الزمن هو رحم السلطة كما إن المكان هو رحم السلطان. والخاصة الزمنية للسلطة ـ تحديداً الخاصة التكوينية ـ تشكّل البعد الثابت والذي لا يمكن استبداله للروابط الاجتماعية. فالسلطة تؤمن تعاقب الأجيال، والإبلاغ، والتناسل مع الأخذ بعين الاعتبار الأزمات والانقطاعات والتصدعات التي تطرأ على النسيج الاجتماعي وتمزّق حبكته. فلا يتعلق الأمر بأن ندرج هذه الانقطاعات في إطار نسق كبير مستمر جامع ومتجانس، بل التفكّر بالتوتر الناتج عن علاقة المستمر/ المتقطِّع ـ مهما كانت خطورته ـ باعتباره من المكوّنات الدائمة للحياة العامة.

لقد كان إنشاء الفضاء العام، والحيّز المشترك والحفاظ عليهما، من أول اهتمامات الفكر السياسي الديمقراطي. بالإمكان تتبّع أولية الحيّز المكاني العمومي منذ قيام المدينة (Polis) اليونانية القائمة على

المساواة أمام القانون (isonomie) وصولاً إلى التأملات الأكثر معاصرة حول "المكان الخالي من السلطان" كلود لوفور (Claude Lefort)، مروراً بتحليل تكوّن "الحيّز العام" في القرن الثامن عشر"[2]. وهو ما يجعل ظاهراً للعيان رسوخ استعارة منطوق المكانية.

إلا أن التساؤل كان أقل بكثير حول البعد التكويني (للسلطة) الذي، بتأمينه لديمومة العيش المشترك، كان بمثابة الأهمية نفسها التي تعود إلى بُعد الحيّز العام أو الحيّز المشترك. ذلك أننا نتشارك العالم لا مع معاصرينا فقط، بل مع من سبقونا ومن سيخلفوننا أيضاً، مع الذين ولدوا قبلنا ومع الذين سيولدون بعدنا. إن ديمومة العالم المشترك تقتضي أيضاً أن نكون معاصرين لهم. ومن هنا، نقارب حقاً قوة السلطة الملزمة. وبفهمها هكذا، وهي ممتحنة باستمرار في الوسط العمومي، تمثّل السلطة البعد الأساسي لعيش الناس المشترك : إنها بحدّ ذاتها المبدأ المكوّن للرابط الاجتماعي وديمومته. وبإمكان السلطة أن لا تنسجم أبداً مع بعض النماذج من دون أن تختفي مع ذلك من نسيج تجاربنا. وقد تحقّق توكفيل (Tocqueville)، محلل الحداثة الديمقراطية من ذلك. لقد تصدّعت سلسلة السلطات التقليدية، ومع ذلك فإن السلطة لم تختفِ : لقد بدّلت مكانها فقط.

إن إعادة التفكّر بهذا الشكل في السلطة، يعني أن التقليد المهيمن للفلسفة السياسية قد ابتعد بشكلٍ ما عن المركز. فإذا كانت مسألة السلطان قد طرحت دائماً كمسألة أساسية ـ والسلطة تم التداول بها بطريقة ثانوية، باعتبارها صفة تابعة للسلطان ـ فذلك لأنها قد أُدرجت في إطار طوبولوجي، في إطار نظرية "الأمكنة". فالعالم

(2) انظر مثال: Jürgen Habermas, *L'espace public* (Paris: Payot, 1993).

المشترك أيّاً كانت الطريقة التي تمّ التفكّر ببنيته، قد تمّ تناوله من منظور تقاسم المكان، أو بمعنى آخر من منظور التعايش. إن الاعتبار أنه من الأنسب قبل الكلام عن السلطان، عن الدولة، عن السيادة، التطرّق لموضوع السلطة بوصفها سلطة، فذلك يعني إحلال الزمانية في قلب التفكير بالعيش المشترك.

هكذا توصّلنا، إذاً، إلى التفكير بأن السلطة ليست بالمعنى الحصري مفهوماً سياسياً من نفس طبيعة ومن نفس رتبة السلطان، الدولة أو السيادة. إنه مفهوم ما بعد ـ سياسي، لا بمعنى أنه أعلى، بل بمعنى أنه يعبُر الأزمنة ـ (Meta) تعني هنا عابر. وقد اكتسب هذا الموقع بناءً على ديمومة العيش المشترك، وعلى استمراريته الزمنية المشتركة. إن ما يتوخاه هذا الكتاب، إذاً، هو استعراض عبور مفهوم السلطة منذ علاقاته الضمنية في السلطة الرومانية (ومن هنا كانت أصول الكلمة) لغاية البلبلة الحالية، مروراً بالصعوبات وانسداد الأفق الذي يواجهه المحدثون. ليس لهذا المسار أي تسلسل زمني: بل هو يحرص على إظهار أنه إذا كان الزمان هو الطريق الذي يتيح لنا التفكّر في السلطة ـ والزمان هو الذي "يشكل" السلطة ـ فإن ما نواجه اليوم هو التبدّل العميق ("الأزمة") في الزمانية الذي نواجهه اليوم.

مهما بدا في الأمر من مفارقة، فإن فقدان سلطة التقليد سيعيد عند المحدثين طرح مسألة الانتقال من حيث إن النموذج الذي تقدمه لا يمكن أن يستند مجدداً إلى ماضٍ عريق في القدم. ذلك أن السلطة ليست سلطة الماضي وسلطة التقليد وحسب، بل هي سلطة تتعلق بالمستقبل أيضاً. إن قيام مشروع بالفعل هو الذي يسمح لنا بالعمل، والسلطة لا تمارس إلا إذا غرست العمل في صيرورة معيّنة. ولقد رفض المحدثون بالتأكيد سلطة التقليد، إذ انقطعوا عن الاستناد إلى

حجّة التقليد وإلى مرجعيّة متعالية من نمط لاهوتي ـ سياسي. إلا أنهم لم يكوّنوا ذاتهم بذاتهم ولم يضمنوا وجودهم وديمومتهم، إلاّ بجعل أنفسهم الضمانة في تصوّر مستقبلهم التاريخي والسياسي وبنائه. وقد استندوا بذلك إذاً إلى السماح لأنفسهم بالانتقال، أي إلى المستقبل.

يجب التساؤل إذا فيما إذا كان السقوط المعاصر للتطلعات المرتبطة بسلطة المستقبل هذه قد أسهم في دفع أزمة السلطة إلى ذروتها. إن انهيار المشاريع نفسها المرتبطة بتصوّر حتمي للمستقبل (نهاية الإيديولوجيات، نفاد الأساطير الثورية، زوال الآمال العلمانية...) قد أحدث زمناً خلت منه الوعود كما يقال. ويجب التفحص بدقة الطرح الذي مفاده أن الماضي والمستقبل لن يكونا بعد اليوم منبعاً أو مرجعاً يسترشد بهما الإنسان. سنطرح فرضية مفادها أن إعادة طرح مسألة السلطة من خلال منظورها التكويني (للمجتمع) سيمكننا من تجاوز التحليل القائل بانحسارها وفقدانها. أن تكون حداثتنا "المتطرفة" بصراع مع التفكّك، مع التحوّلات نحو إلغاء الانتساب واللاإحاطة واللاانتماء، لا بل أن تعمل على تفشيها في اللاوعي بشكل شبه بنيوي، فتلك ظاهرة لا تقبل المنازعة. ومع ذلك، فالحداثة تنتج وتركّب أيضاً. ولنا أن نتخيّل بصعوبة أنها لا تخلق نمطاً مؤسّساتياً اجتماعياً جديداً، حالة "إسباغ معنى" جديد للعالم.

وفي آخر الأمر لا بد من التوجه إلى مسألة تحليل المؤسّسة، كي لا نبقى أسرى اجترار قضية الخسارة، النهاية والخواء. وباستعادة المنظور الفنومينولوجي ـ الذي سيمثل فيه ميرلو ـ بونتي (Merleau-Ponty) الوسيط المفضل ـ سيتّم التطرق إلى مسألة البُعد المؤسِّس للاجتماعي. فالسلطة ليست بطبيعتها ما هو موسَّس و"قائم" وحسب، (كما يقال عن "السلطات القائمة")، إنها قوة مؤسِّسة،

تتمتع بقدرة دينامية. فهي لا ترتكز على الماضي وتتعامل معه كما لو كان بقيّة أو مستودعاً ـ فالماضي لا يُختزل في إطار التقليد. وبموازاة ذلك، فإن المستقبل الذي تنفتح عليه هو مطلب ينعدم فيه اليقين، إنه نداء لمستقبل غير محكوم بأيّ اكتمال. انطلاقاً من هذه الطريقة في استعمال الزمان، فإن السلطة تنشد، بحسب ميرلو ـ بونتي، "نوعاً جديداً من الوجود".

لا يمكن الاحتفاظ بالسلطة كما يحتفظ بشيء نمتلكه. فقد عُهد بها إلينا، ونحن لسنا، لفترةٍ ما، إلا مؤتمنين عليها. ولأنها تمارس في الصيرورة الإنسانية، فهي "تبيح". وهذه الصيغة ليست توكيداً. فالانتقال إلى استعمال صيغة الفعل (autoriser)، يعني التشديد على الفاعلية ويضع السلطة في صلب فلسفة عملية محورها "أنا استطيع" وحتى "نحن نستطيع". ذلك أن مسؤولية العالم لا تقوم من دون أن يعطى لهؤلاء الذين نبيح لهم، القدرة على استعمالها بدورهم.

هذا الكتاب مهدى إلى بول ريكور (Paul Ricoeur)، فطوال فترة كتابته، وعند وضع اللمسات الأخيرة ـ بينما هو يغادرنا للتوّ ـ سَكَنتني جملة من جمله : "أوكل إلى من سيأتون بعدي مهمة حمل رغبتي في الوجود، وحمل ما بذلت من جهد من أجل البقاء في زمن الأحياء". فهل من تعريف للسلطة أكثر عدلاً؟

كلمات شكر

أتوجّه بالشكر إلى من رافقوني أثناء تحضير هذا العمل وأثناء كتابته : ميكائيل فوسال (Michaël Foessel) الذي كان لقراءته المتأنية وملاحظاته الحكيمة قيمة كبرى بالنسبة إليّ. ومونيك لابرون (Monique Labrune)، التي تولت نشر عملي وكذلك ماريان غرولز (Marianne Groulez). وأوليفيه مونجان (Olivier Mongin)، ومجلة (*Esprit*)، التي نشرتُ فيها مقالات شكّلت معالم هذا الكتاب. وكارول فيدمار (Carole Widmaier)، وكل المستمعين إلى حلقتي الدراسية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا : لقد شكّل استماعهم الودي والنقاشات التي دارت بيننا دعماً كبيراً بالنسبة إليّ.

القسم الأول

مفهوم السلطة

1 ـ ظاهرة في غاية الدقة؟

ماذا كان ينقص التفكّر بالسلطة حتى ترتئي حنة أرندت (Hannah Arendt) عام 1959 بأنه من الضرورة التساؤل "ما هي السلطة؟ "[1]. من الغرابة بمكان أن نعيد طرح هذا السؤال حول مفهوم قديم اتّضح أصله اللاتيني *(auctoritas)*. وهو مفهوم حاضر بقوة في الفكر السياسي، وعلى درجة شديدة من الإلحاح في العديد من مجالات التجارب الأخرى (التربوية، العائلية والقضائية). بالتأكيد، يمكن أن لا يعدو السؤال نفسه كونه مجرّد تمرّس على الكتابة، في حين ينبغي صرف المفهوم دائماً عن انزلاقات المعنى وعن الالتباسات التي تتهدده. في نهاية الأمر، لا وجود لمفهوم بسيط، والكلمات تحتمل أوجه متعددة. وخاصة أن الغموض لا يصيب بالضرورة الفكر، فهو يكمن غالباً في قلب الأشياء. لكن يبدو أن مشكلة السلطة لا تتعلّق بمسألة التنبّه على الدلالات وحسب،

(1) Hannah Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, trad. fr. Patrick Lévy, Idées (Paris: Gallimard, 1972), pp. 121-185.

فهي تثير صعوبات أخرى كثيرة. بوصفها السلطة كظاهرة لا تدرك حسيّاً، رامت حنة أرندت إلى ما هو أبعد من تعدّد المعاني المضلّلة للكلمة. فهي تمثّل عقدة فريدة من الغموض والإحراجات. والغريب أن كوجيف (Kojève) نفسه، منذ عدة سنوات، قد أبدى دهشته حيال ذلك : إن النظريات الخاصة بالسلطة نادرة. فقد قُدِّرَ للسلطة أن تُدرس في مظاهرها وعلاماتها وتحوّلاتها وتكوّنها، إلا أن الاهتمام بالسلطة "بما هي كذلك"، أو بكلام آخر "بجوهر" الظاهرة[2]، فكان قليلاً جداً .ما هي أسباب ذلك؟ هاكم كاتبان معاصران لا صلة للواحد منهما بالآخر يقرران التصدي لمفهوم عريق تم التطرّق كثيراً إليه جانبياً، إلا أنه لم يُقَلْ بشأنه ما هو أساسي.

إن الأساسي يكمن قبل أي شيء آخر فيما لو كان للسلطة و"بوجه العموم" وجود؟ وهل يمكن تحديدها كمفهوم أو كفكرة "موحّدة"؟ أو إن التجارب التي تمكننا من فهم طبيعتها وممارستها هي تجارب جد متغيرة ومتنوعة بفعل تعدّد المجالات، سواء أكانت تاريخية أم سياسية أم قانونية أم اجتماعية. . . إلخ. وهل من الصواب ـ إذا ما افترضنا مسبقاً استمرارية السلطة ـ طرح السؤال "ما هي السلطة؟". أو علينا، كما تحثنا روح العصر، أخذ العلم بفكرة غدت قديمة ومهجورة؟ فالسلطة، كما يقال، قد ماتت ولم تعد تحظى بالقبول العام. نحن نعيش اليوم زوالها. ولكن روح العصر نفسه يوعز لنا بأمر مخالف : ضرورة إعادة تأهيل مكانة السلطة وإصلاحها تحت طائلة ترك المجتمع سائباً لفوضى الأدوار ولفقدان شامل للنظام. يتعلق هذان المساران ـ إعلان نهاية السلطة وضرورة "العودة إلى" ـ

(2) *La notion de l'autorité*، طبع عام 2004 في مطبوعات Gallimard بعد وفاة المؤلف وكان قد حرر عام 1942.

بافتراضين مسبقين يتصادمان : استمرارية المفهوم من جهة، ونسبية صورة تتوارى من جهة أخرى. من قبيل الرصانة، لا بد من الاختيار. إلاّ إذا كان الخروج من الطريق المسدود يقتضي طرح المسألة من منظور مختلف تماماً.

فكيف إذا بدت السلطة في الوقت نفسه أمراً لا يمكن تجنبّه ولا تجاوزه أو منتهياً في بعض أشكاله؟ وإذا كان يوجد "أنظمة" سلطة كما جرى الحديث مؤخراً عن "أنظمة تاريخيّة" في الإشارة إلى الطرق المختلفة التي تعمد المجتمعات بواسطتها لتأمين ترابط تجاربها في الزمان وتنظيمها؟ قد تكون وضعية العلاقة بالسلطة هي ما سيكشف الأحوال ـ المتغيرة والإشكالية أحياناً ـ والتي بها تكون المجتمعات موجودة في الزمان وفي العالم. وإذا كان مقبول عامةً أننا نعيش اليوم "أزمة" السلطة، فيجب ألا يشكّل هذا الاستنتاج الملاذ الأخير لوجود مخرج. فطرح مسألة السلطة تحت شعار الفقدان أو النقص، يعني محاولة جديدة للتملص منها وعدم الخوض في مواجهة فرادتها. ومعاودة هذه المقاربة السلبية ليست إلا إشارة إلى صعوبة ما زالت قائمة. وكما سنرى أن تبيان الفروقات وقول ما ليس هو بسلطة، بدلاً من التوصل إلى ما هي عليه، لهو أمر أكثر سهولة.

لقد غَزُرت تحليلات السلطة عند رجال القانون، والمؤرخين وعلماء الاجتماع. لكن التفكّر الفلسفي ـ والتفكّر الفلسفي السياسي أيضاً ـ نادراً ما وضعها في صلب تساؤلاته. في تطرّقه للسلطان، والدولة والسيادة تناول التفكّر الفلسفي بطبيعة الحال مسألة السلطة، إلا أنه لم يعتبرها تقريباً شرطاً نظرياً سابقاً على طرح مسألة الدولة على الإطلاق. والحال أن ذلك يحدث كما لو كان النظر إلى السلطة يتم بوصفها صفة للسلطان. وهي صفة يمكن أن تُلحِق ضرراً بمفهومها. في حالة كهذه يتم الكلام عن "أزمة السلطة" وعن النقص

في شرعية السلطان في آن واحد. فالسلطة هي مسلّمة السلطان الذي منها يستمدّ شرعيته. وربما يشكل ذلك المنظور الأول الذي ينبغي التمسك به : إعادة التمسك بطريقة صارمة بالتمييز بين السلطة والسلطان والتساؤل ما إذا كانت السلطة، كما تفهم غالباً، ليست سوى الملحق الذي يعدّل طبيعة السيطرة.

اللغة المألوفة

لا بأس من الانطلاق من تعريف المعجم. فحسب *(Le Petit Robert*، السلطة تعني "الحق في الأمر"، "السلطان (تم الاعتراف به أم لا) فرض الطاعة". ثلاث سمات يمكن استخلاصها من هذا التعريف. بدايةً، التكافؤ ـ مهما كان تقريبياً ـ بين السلطة والسلطان : السلطة هي "نوع" من السلطان، لاسيّما أنها ترتكز على التفاوت القائم بين الذين يأمرون والذين يطيعون. فالسلطة تميل، إذاً، إلى المفهوم المشترك للسلطان، المطابق فضلاً عن ذلك لتقليد الفلسفة السياسية الكلاسيكي. يكتمل مفهوم السلطان في العلاقة المرسومة في أمر ـ طاعة. والسمة الثانية، هي أن عنصر الاعتراف، الحاضر بين هلالين، لا يظهر لا كعنصر موسِّس ولا باعتباره جوهرياً، ذلك أن السلطان الذي يقود إلى الطاعة يمكن الاعتراف وعدم الاعتراف به. ولكن هل سيؤدي بنا ذلك إلى طرح السؤال التالي : ما الذي يميّز السلطة عن حكم السلطات القمعيّة وعن الإكراه والقوة؟ لا يتيح لنا القاموس رفع الالتباس : فالسلطة تتصف بكونها نوعاً من السلطان يستتبع الاعتراف بطريقة عارضة. فإذا تم تقديم هذا الاعتراف بوصفه عنصراً أساسياً، فإن مفهوم السلطة يصبح مباشرةً مفهوماً متميزاً عن قدرة الإلزام في "وجه العموم". ومن المؤكد أن ثمة تفاوتاً من نمط تراتبي يميّز السلطة، ولكن لا شيء يحمل على التفكير بفرادتها كما هو الحال في المبادلة التي يقتضيها الاعتراف. أو لنعبّر عن ذلك

بطريقة أخرى، إنها تتّصف بتفوّق لا ينحصر في السيطرة.

هاكم السمة الثالثة: إن خصوصية المفهوم (السلطة) لا تكمن في مسألة الاعتراف، إنما في "الحق" (droit): الحق في الأمر، تكوين الشرعية، أو وباستعارة صيغة رجل القانون ماكدولان (Magdelain)، "القدرة التي تمنح الشرعية"(3) تقدم السلطة نفسها بوصفها خاصية أو صفة سلطان شرعياً. إنها هذا الدعم أو هذا الفضل الذي يُشَرْعِن ممارسة السلطان. وهكذا يبدو أن كل سلطان ليس بالضرورة شرعيّاً، وأما الحديث عن سلطة شرعية فهو توكيد بحت. فكل سلطة جديرة بهذه التسمية هي سلطة شرعية. إلا أننا ما زلنا لا نعلم على ماذا ترتكز، ولا على ماذا تشتمل.

بطبيعة الحال، لا يمكننا أن نطلب من تعريفات المعاجم القيام بعمل صياغة المفاهيم، غير أنه يتضح من ذلك، أننا باستعمال اللغة العادية نصطدم في الوقت نفسه بعدد من الالتباسات وبعقبة تتجلى في انزلاق مفهوم السلطة إلى مفهوم المباح. أو إذا شئنا الانزلاق من الاسم الموصوف "سلطة" إلى الفعل "أباح". وعليه، من أين تنبثق السلطة؟ وإلى ماذا تستند؟

لنفترض أن تعريف السلطة الذي تقترحه مقالة "السلطة" في "الموسوعة العالمية"(4): فهو تعريف يستحق الشرح أيضاً، وإن كان ذلك لأسباب أخرى. السلطة، كما نقرأ في هذه المقالة هي: "القدرة على الحصول على سلوك معين من قبل أولئك الذين يخضعون لها من دون اللجوء إلى إكراه جسدي". هنا يصار إلى التركيز على

---

(3) André Magdelain, *Jus imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), p. 686.

(4) مقالة حررها القانوني جورج بوردو (Georges Burdeau).

العنصر العلائقي (التذاوتي) من خلال قدرة الناس على حصول سلوك معيَّن بعضهم من بعض الآخر. ويكون "الاعتراف" هنا ضمنياً بالرغم من عدم الإتيان على ذكره. والحال أنه مفترَضٌ من خلال استبعاد اللجوء إلى القوة، ذلك أن ممارسة السلطة لا تعني الحاجة إلى اللجوء إلى الإكراه من أجل ضمان الخضوع أو الطاعة. ولكن نصّ المقالة يستعيد، من دون مساءلة، التفاوت التراتبي الذي تتضمنه العلاقة إمر/طاعة. فالكاتب يعتبرها مؤسِّسة للعلاقة الاجتماعية، وهو ما يعني مرة أخرى تحديد السلطة في كونها طريقة معينة من السلطان : إنها الحالة التي تمارس بشكل سيطرة. وإثارة المقالة للمكوِّن النفسي الموجود في علاقة السلطة بين مصدرها وبين الذات التي "تؤثّر" في سلوكها، يشير إلى كون هذا المكوِّن لا يتأتّى من الحالة النفسية الفردية، بل هو مكوِّن يتعلق بظاهرة اجتماعية.

مع ذلك، نلاحظ على الفور سير الاستدلال سيراً دائرياً. إن انتماء علاقة السلطة إلى دائرة الظواهر الاجتماعية قد تعزز من خلال الصلة إمر/طاعة. هذه الصلة هي التي تؤسّس السمة "الاجتماعية" للسلطة. وعلى هذه الثنائية تقوم هذه العلاقة ضمنياً : إذا كان للسلطة بوصفها ظاهرة اجتماعية خاصية عابرة للتاريخ (transhistorique) أو حتى شمولية (وهو ما يفترض في الوقت نفسه مفهوماً عاماً للسلطة ونوعاً من الضرورة أو أمراً قطعياً يتجاوز تنوّع التجارب التاريخية والبنى الاجتماعية)، فذلك مردّه إلى كون الفصل بين من يأمرون ومن يطيعون هو نفسه فصلاً عاماً ومؤسّساً. يحيل تنوّع حقول تجارب السلطة إلى مبدأ مكوّن، إلى تنظيم تراتبي ضروري من أجل تماسك كل المجتمعات، وكل التجمعات البشرية أياً كانت. فالتراتبية هذه هي في آن واحد الشرط الأساسي لبقاء الجماعات وللعمل البشري المشترك. وهكذا لا تكون السلطة صنيع الجميع، فهي تفرض

التقاسم بين من يمارسونها، ومن "يطيعونها" أو يخضعون لها. وبهذا المعنى تصبح السلطة في آن واحد عالمية نسبةً إلى مفهومها، ومتعددة الأشكال نسبة إلى أشكالها.

هكذ نجد أنفسنا من جديد منقادين إلى الفكرة التي تجعل من السلطة وسيلة أو خاصيّة السلطان التي يمنح بموجبها شرعيته. ففي جميع الحالات "تجيز" السلطة بالضرورة طابعها التراتبي. ولا اعتراض على كون السلطان والسلطة على ترابط وثيق. ولكن هل يجب التوقف عند هذا المفهوم الإلزامي للسلطان وعند هذه الوظيفة الأداتية للسلطة، والاكتفاء بهذا الشكل بالإشارة إلى الرابط الذي يجمعهما؟ فهل كان ذلك هو المعنى العميق للتمييز الذي أعلنه الرومان بين السلطان والسلطة *(auctoritas/potestas)*. وتمييز قد يتفق الجميع على اعتباره مصدر تأسيس لهما؟

2 ـ السلطان والسلطة

بالنسبة إلى الرومان، السلطان ليس السلطة. فكلمة سلطة (بأصلها اللاتيني *(auctoritas)* كلمة وصلتنا من اللغة القانونية الرومانية. وهي تعبير يتلاءم مع ميادين متعددة ـ القانون العام والقانون الخاص ـ حيث يأخذ دلالات متنوعة. فالسلطة ـ وهي تشتق من فعل *augere*، أي "زاد" ـ تضيف مزيداً ضرورياً من الدعم لصلاحية فعل يصدر عن شخص أو عن مجموعة لا يستطيعون بمفردهم إضفاء الصلاحية على الفعل الذي ينفذونه. السلطة هي القيمة التي تتعلق بفعل قانوني، بقانون وبقرار قضائي. وهيّ تعني أيضاً سلطة الامبراطور التي لا تمتزج مع سلطانه *(potestas)*، (علماً أن الإمبرارطور قد يصل إلى جمع السلطة والسلطان في شخصه).

تعمل السلطة، سواء تعلّق الأمر بالقانون الخاص أو بالقانون

العام، على إنتاج مفاعيل لقرار السلطة العامة أو لفعل قانوني صادر عن شخص ما، على سبيل المثال: مفعول سلطة مجلس الشيوخ على قرارات القضاة. في القانون الخاص، يعتبر صاحب سلطة *(auctor)* ـ أبو الأسرة، أو الوصّي ـ وهو الضامن للفعل الذي يثبّت صلاحيته (زواج الابن على سبيل المثال). وهو أيضاً الضامن لعملية بيع أو لصفقة خاصة. هكذا تعني السلطة الضمانة المتوجّبة على البائع إزاء المُشتري عند حصول صفقةٍ ما. لكن هذا لا يعني أن السلطة هي "شرط" لصلاحية الفعل، ولا هي، على العكس من ذلك، مجرّد "إقرار" بسيط للفعل، ذلك أن القرار والفعل مضمونان أصلاً قانوناً. بل هي بالأحرى "تأكيد" أو "زيادة" لصلاحية الفعل. إنها في الوقت نفسه "أقل" و"أكثر" من السلطان. فالسلطان يفترض بالفعل قوة قهرية، القدرة على فرض إرادة ما. يقول شيشرون في شأن القُنصل كوينتس ميتيلوس (Quintus Metellus) ما يلي : "id quod nondum potestae poterat, obtinuit auctotitate" أي "إن ما لم يكن بوسعه تحقيقه من خلال السلطان، حصل عليه من خلال السلطة"(5). بعبارة أخرى، حيث يتوقف السلطان تبدأ السلطة. أو أيضاً، حين تصبح الأوامر عديمة الجدوى يكون للاقتراحات وللنصائح غالب الأحيان وزن أكبر. فالسلطة لا تأمر، إنها تسدي النصيحة.

ما زلنا نحتفظ في الذاكرة بصيغة شيشرون الشهيرة حول مجلس الشيوخ : *Cum potestas in populo "auctoritas in senatu sit"*(6) (السلطان في الشعب، والسلطة في مجلس الشيوخ). تؤشر هذه الصيغة إلى التمييز بين السلطة الأبوية *auctoritas patrum* ـ (سلطة

---

(5) Marco Tullio Cicéron: "Discours contre Pison, 4", dans: *Discours* (Paris: Les Belles Lettres, 1996), tome XVI, 1re partie, p. 97.

(6) Cicéron, *De legibus*, 3, 12, 28 (Paris: Les Belles Lettres, 1959), p. 96.

"الآباء")، أو أيضاً سلطة الأسلاف *(majores)*، وبين سلطان الشعب أو القضاة. فمجلس الشيوخ الروماني هو في الواقع هيئة تداولية لا تمتد إلى الأفعال. فهو يفرض قراراته على القضاة باعتبارها رأياً ملزماً. فالمجلس يدعو القضاة بطريقةٍ ما إلى الاتخاذ الاجراءات الضرورية لوضع إرادته موضع التنفيذ. تؤكد "سلطة الآباء" القرارات، إلا أن مجالس الشيوخ الاستشارية التي تصوّت عليها، لا تملك ـ في نظام روما الجمهوري ـ سلطة تشريعية[7]. ويتعلق الأمر بمؤسّسة رومانية من نوع خاصّ: نوع من "حكومة" مجرّدة من كل سلطة تنفيذية تُمارس بشكل "استشاري". أما آراء مجلس الشيوخ فتُفرَض تحديداً بفضل سلطته.

تجري الأمور، إذاً، كما لو كان يعود للسلطة "حق المشورة"، والحق هذا بالذات كان أيضاً أساس "حكم مجلس الشيوخ" وأساس "الدور العالمي الذي لعبته روما"[8]. وتعبير "حق المشورة" تعبير ينطوي على مفارقة، حيث يجمع بين شمولية الحق وفرادة الرأي الذي، فضلاً عن ذلك، ليس حقاً قابلاً للتنفيذ. لكنه ينطوي خاصة على انسلاك في الزمان : وهو تحديداً ممارسة حق سابق ينتج عنه مفاعيل خاصة. يوضّح مومسن (Mommsen) الميزة الخاصة جداً، والتي لا نظير لها لهذا النوع من الممارسة : فحق مشورة مجلس الشيوخ ملزم للقاضي (على السلطة التنفيذية)، لكنه حُرّ في عدم الأخذ به. والقاضي ـ بما هو تجسيد للسلطان ـ هو في الوقت نفسه

(7) ولقد تغيرت الأمور في سير الإمبراطورية، ومنذ القرن الأول بعد الميلاد صار أعضاء مجلس الشيوخ يقرون ويصدّقون على إرادة الإمبراطورية، التي اكتسبت مع الوقت قوةً شرعيةً من دون الحاجة إلى الرجوع إلى اجراءات مجلسية.

(8) Theodor Mommsen, *Le droit public romain* (Paris: De Boccard, 1985), tome VII, p. 200.

مرتبط وغير مرتبط برأي مجلس الشيوخ. السلطة هي الحق المعترف به لمجلس الشيوخ بأن يعطي مشورة ملزمة، بمعنى أنها مشورة تلزم من دون إكراه من دون أن يكون المرء مجبراً على اتباعها. وبهذا المعنى تعتبر السلطة "أقلّ من أمر وأكثر من مشورة. فهي مشورة من الصعب للمرء أن يعفي نفسه من اتّباعها، تماماً كالمشورة التي يقدمها صاحب المهنة إلى عديم الإلمام، أو التي يسديها رئيس حزب برلماني إلى أعضاء فريقه"[9].

إن السلطة نهج عمل سياسي ألقيت بالدرجة الأولى وبشكل أساسي على عاتق مجلس الشيوخ. لكن لا بد من التذكير أنها لا تمارَس في المجال السياسي وحسب : فهي توظف في المجال الديني (سلطة الأحبار والعرّافين)، وفي مجال القانون (سلطة فقهاء القانون)، وفي مجال العائلة (سلطة رب العائلة). والحالة هذه، لم تقدّم السلطة نفسها ولا تحت أي مظهر من مظاهرها كما لو كانت سلطان إمرة. إنها نقيض السلطة الآمرة ونقيض السلطان. إنها تقترح أو هي تصوّب. "أن تكون صاحب سلطة *(auctor)* يعني إما أن تقترح أو أن تؤكد وتضمن"[10]. والزمان مجال انسلاك السلطة باستمرار : فهي في الوقت نفسه من حيث المصدر ـ كقوة اقتراح ـ ومن حيث تلقّيها ـ كعنصر إقرار وتصديق. يوصف بصاحب السلطة من يقترح (من يتكهّن، من يسبق القرار) ومن يضمن (لاحقاً). يتدخل صاحب السلطة من أعلى (قبل) ومن تحت (بعد). وما يسجله مفهوم السلطة في الزمان هو نهائي أيضاً. هذا الانعطاف الزماني بالذات هو ما يشكل الفرادة الرومانية لهذا

(9) المصدر نفسه، ص 232.

(10) André Magdelain, *Auctoritas principis* (Paris: Les Belles Lettres, 1947), p. 5.

المفهوم. وحين لاحظ المؤرخ ديون كاسيوس (Dion Casius) أن اللغة اليونانية لا تملك كلمة نظير كلمة سلطة (auctoritas) اللاتينية وأنه من شبه المستحيل إيجاد ترجمة تعطي المعنى نفسه "بشكل نهائي"، جعلنا نفهم أن اليونانيين قد قاربوا تجارب مشابهة للسلطة في ميادين مختلفة، لكنهم لم يطوّروا مفهوماً مماثلاً من حيث شموليته.

الديمومة الرومانية

غالباً ما أشير إلى الأهمية التي أولتها روما للديمومة من حيث الإصرار على ما مارسه التقليد من تأثير بالغ على العقلية الرومانية. وهي عقلية تؤثر وتثق بكل ما ينسلك في الزمان. إن قوة التقليد تغذّي المدينة (civitas). لذلك يعود تفوُّق الدستور الروماني، بحسب (Canton l'Ancien)، إلى كونه لم يصنعه عقل إنسان واحد، بل شاركت في صياغته عقول كثيرة، وليس على مدار حياة إنسان واحد بل على امتداد أجيال وقرون عدة (*"saeculis et aetatibus*)"[11]. يتكوّن الشأن العام ويتضاعف من خلال المحن الممتدة على زمن طويل. فقدمه هو ما يبرر صفته النموذجية. يجمع الإيمان بالقيمة المكوّنة للزمان عنصرين اثنين: الديمومة وقوة الانصياع طوعاً. والديمومة تمنح هذا الانصياع قوة تعمل على زيادته. فهي تزيده. بل يمكن القول إنها تشاركه في الجوهر.

إذا كانت تجربة الزمان قاطعة، فمن الخطأ التفكير بأنها توصل إلى الجمود. واللجوء إلى ما هو عريق في قدمه ـ الذي أثبتته الصيغة

(11) هذه هي العبارات التي ينسبها إليه شيشرون (Cicéron) في: *De republica*, II, 1, 2.

المقوننة "منذ تأسيس المدينة" *(ab urbe condita)*[12] ـ لا يعني احتفاظ المؤسّسات بهوية غير قابلة للتغيير. بل إن تحوّلاتها تترافق باستمرار مع حركة تروم تملُّك، أو إعادة تملُّك الماضي. إن الحضور الكلي للتقليد ليس استجابة لوضع محافظ فقط، ولا هو يمنع الابتكار. إن ما يميّز الفكر الروماني هو ذلك الجهد الدائم لإعادة استثمار الديمومة التي تتزامن مع الصلاحية التي تستمدها من التوافق المشترك. فلا ينفصل قلق الأجيال القادمة، إذاً، عن قلق الأجيال السالفة. فلا يتعلق الأمر فقط بتخليد ما كان قائماً على الدوام، بل بزرع التغيير في الديمومة الزمنية. وبالطبع إن الأمانة للأصول تتجسد في الوحدة المعاشة لاستمرارية منقولة فعلياً من جيل إلى جيل. إلا أن المدّ الزمني لا يدرك ـ أقلّه في ما له علاقة بالمؤسّسات ـ كما لو كان أمراً يخرج عن سيطرة البشر: إذ إن الأثر الخلاّق لا ينبثق إلا عن استعمال الزمان بشكل متعقّل ومحكم. فلا تناقض بين التعزيز والتطوير والابتكار. إن أرادة تملك الديمومة، هي من دون شك واحدة من الخصائص الأساسية في الفكر الروماني القانوني والسياسي[13].

لقد استعمل الرومان منطوقاً حيادياً هو الأزل *(aevum)* للدلالة على الديمومة اللامتناهية التي ليس بمقدورهم امتلاكها وظلّت خارجة عن سيطرتهم. فهذه الأزلية اللامتناهية والمطلقة هي أقرب ما يكون إلى ثبات وأزلية الوجود كما تصوّرها اليونان *(l'ai)* أو إلى الأزلية المسيحية. أما الرومان فقد استخدموا عبارتين هما "*aeternus*,

---

(12) "Depuis la fondation de la ville".

(13) انظر الأطروحة المقدمة في جامعة باريس 2 في كانون الأول/ ديسمبر 2001 من إيمانويل شيفرو (Emmanuelle Chevreau)، بعنوان: "Le temps et le droit. La réponse de Rome. L'approche du droit privé"، ويمكن الاطلاع عليها على الإنترنت. تتناول هذه الدراسة المخصصة للقانون الروماني القانون الخاص أساساً. لكنها تستند إلى تحاليل في غاية الدقة حول اللغة اللاتينية، ما يؤكد التوجه الزمني للفكر القانوني وللسياسة الرومانية.

"perpetuus (أزلي/أبدي، وخالد) كتعبير عن قلق الاستمرار في الزمان المعاش للناس. لا يعني ذلك الإفلات من الحياة الحاضرة الموصومة بالهشاشة وسرعة الزوال، بل تنظيم التجربة الزمنية بما تملك من ملاءمة مع استمرارية الأفعال ودوام العالم. لقد اهتم الرومان، إذاً، بالتمييز بين الزمن الخارج عن العمل والذي لا دالّة لهم عليه، والزمن الذي بإمكانهم تملّكه. لكن هذا الأخير يتجاوز زمن الحياة الفردية. فالأزلية الرومانية - وهي ميزة روما الأزلية (*Roma aeterna*) - ليست أزلية بالمعنى "المطلق" : فهي تتحرك بشكل متناقض وسط دائرة الصيرورة.

هكذا، ومن خلال مؤسّساتهم، فكّر الرومان بنوع من الأزلية مرتبط بالامتداد، بالتجديد وبالتكوين. وقد أدركوه بوصفه "قوة دينامية وشاهداً وضامناً في الوقت نفسه لتسلسل ثابت للأجيال"[14]. ويعني ذلك أن الأمر لا يتعلق فقط بانسلاك الإنسان، وهو كائن طبيعي وعضو في الجنس البشري، في التسلسل اللانهائي، أي في دورة الحياة والتناسل. فقد أراد الرومان خاصة من خلال مؤسّساتهم الاستحواذ على هذا الشكل من الأزلية بالاستناد إلى استمرارية فعلية توليدية. وهكذا، فإن أفتى الأجيال القادمة تتجاوز حدود طبيعية النوع. ومن ثمّ فالأمر يتعلق بأزلية روما، حيث يجب أن يتأمن خلودها انطلاقاً من تأسيسها - (*ab urbe condita*) - في دعوتها لتكون كياناً سياسياً. إنها صورة الأزلية التي تحيل إلى المدينة، إلى إرادة انسلاك الشأن العام في الديمومة، مهما كانت التغيرات المؤسّساتية التي يمكن أن تخضع لها. يحصل الإسقاط في المستقبل، إذاً، انطلاقاً من أمدٍ تعرف بدايته (*l'initium*)، أما النهاية فغير قابلة للتعين إذ تقع في

(14) المصدر نفسه.

مستقبل غير محدد. وهذا المعنى نفسه هو ما نتقبله في القانون الخاص من خلال التعبير التالي : (*aeterna auctoritas*) الذي يعني أن المواطن الروماني الذي أبرم عملية بيع مع غريب *(hostis)* يتوجب عليه ضمانة ومساعدة "هذا الغريب"[15]، فضمانة الاستحقاق المتوجبة للغريب المتملّك على البائع هي ضمانة ممتدة، إذاً، وحدودها تذهب إلى مستقبل غير محدد.

إن المفردات الخاصة "بالخلود" (*perpetuus, perpetuitas, perpetuare*) تعبّر بدورها عن فكرة الاستمرارية اللامحدودة التي لا تستثني في المقابل نهاية محتملة لها. تتفق معظم النصوص القانونية على أن صفة (*perpetuus*) ("أبدي") هي صفة تتناقض مع ما له علاقة بالمؤقت ومدرج في مدة محددة من الزمن. يصار هنا إلى ديمومة ثابتة وغير محددة من حيث نهايتها، في حين يمكن توقّع نهايتها كونها مرتبطة بالتملك الإنساني "للتواصل" الزمني. إضافة إلى ذلك، فإن مفردة "خلود" تعبّر عن فكرة قاعدة عامة ذات بعد شمولي. وهو ما يشهد في الوقت نفسه إلى الميل لتجسيد زمني للدعوة إلى الشمولية وعلى إرادة جعل زمن العمل الإنساني بقدر الامكان وسطاً يجسّد الشمولية. لا يحاول الرومان تخليد الصفة الانتقالية للأفعال والمؤسّسات الإنسانية وحسب، بل إنهم يرومون أيضاً تخليد موقع الشمولية عبر تأمينها وتجسيدها باستمرار في الزمن. وهو ما أطلقت عليه حنة آردنت صفة "العبقرية السياسية" لروما، أي ذلك الاهتمام بقضية التشريعات ومصدرها[16]، يرتبط على ما يبدو

---

(15) استعاد شيشرون الصيغة الأساسية لطاولة العشرات، في: *De officiis*, I, 12, 37 (Paris: Les Belles Lettres, 1965), p. 123.

(16) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris: Calmann-Lévy, 1983), p. 219

بشكل وثيق بالقلق في بقاء الحياة السياسية العمومية.

وقد تسمح إرادة تملّك الوضع الزمني مقاربة الخاصيّة المؤسِّسة للسلطة الرومانية. بالأمكان، إذاً، طرح فرضية أن الرومان إن لم يكونوا قد طوّروا مفهوماً موحّداً عن السلطة، فهم قد طوّروا، في أقل تقدير منظوراً أو توجّهاً مشتركَيْن - ارتبطا بقلق الديمومة - ويتناسبان مع مختلف المجالات. إن فحوى مفهوم السلطة ومعناه العميق يكمن في البنية الزمنية. لذلك يعود مقام السلطة الرفيع وفعاليتها إلى تحقيقها انسلاكاً زمنياً. فالمسألة لا تتعلق بالتغيير الذي يطرأ عليها بفعل التحوّلات السياسية، فهذا أمر لا يقبل المنازعة. وهذا ما عبّر عنه أوغسطس في "أخبار الملوك" (*Res gestae*): "لقد كانت سلطتي أعلى من الجميع، إلا أن سلطاني لم يكن أكبر من سلطان زملائي في هيئات القضاء". فهو يعيد تأكيد خصوصية سلطته مقابل السلطان، مستأثراً لمصلحته الخاصة التقليد الكبير في الجمهورية الرومانية لتبرير مكانته كأول. ولقد أستطاع القانوني أندريه ماكدولان أن يشدّد على الاستمرارية النسبية لمفهوم السلطة: "إن أعمالنا تلاحقنا (. . .) فهي بكونها ثابتة في الماضي تراكم المزيد من جوهر السلطة. فالإنجازات المستدامة التي تظل مفاعليها حية بعد فعل نشوئها تؤمّن لفاعلها سلطة ليس بفعل كونه فاعلها، ولكن بفضل اعتبار يقاس بعظمتها وبمدى ديمومة هذه العظمة في الزمن"[17]. فالسلطة تعمل على انسلاك السياسي في الاهتمام بشأن الديمومة، وترسّخه في الزمان. ليس هناك من وضوح أكبر من إعلان أن الزمن يجسّد جوهر السلطة الرومانية وأن الإضافة الزمنية هي ما يولّد المشروعية. الزمان يصنع السلطة. أما الاسم الآخر لهذه السلطة فهو المؤسّسة. فالمؤسّسة السياسية الخاصة بعالم مشترك لا تتعلق

(17) Magdelain, *Auctoritas principis*, pp. 52-53.

بالمكان وحسب (عبر بناء مساحة عامة)، بل بالزمان أيضاً (من خلال تأسيس ديمومة لحياة عامة). بذلك تحرر السلطة من البديل القائم على الطبيعة الأزلية والتعاقد الزائل.

يستتبع التزاوج المؤسّساتي بين السلطة والسلطان عدم الفصل بين هذين التعبيرين. ويصلح هذا التزواج كمبدأ منظِّم وموجِّه. حتى إن مبدأ "فصل السلطات" العزيز على قلب مونتيسكيو هو أبعد من أن يكون آلية فصل أو عزل لدوائر هذه السلطات بعضها عن بعضها الآخر. فهو في الحقيقة عبارة عن تأليف بين توازنات متبادلة، كذلك يشكّل التزاوج السلطة/السلطان نسقاً أيضاً. فالشأن العام *(res publica)* الروماني يعبّر عن نفسه منذ عهد الملكية بالأحرف الرمزية التالية S.P.Q.R. (*Senatus populusque romanus*)، (مجلس الشيوخ والشعب الروماني) : وهو ما يؤكّد على الترابط الوثيق بين السلطان والسلطة. ولقد عهدت سلطات النظام الجمهوري إلى مجلس الشيوخ سلطان "الإدارة" أو "التوجيه" وإلى القضاة سلطان التنفيذ. ثنائية رأى فيها شيشرون نجاعة النظام الجمهوري الذي وصفه بـ"النظام الأفضل" *(optimus status)*.

إن هذا التزاوج أو هذا التشابك بين سلطان الإكراه والسلطة، هو ما أمّن للجماعة السياسية ـ المدينة بوصفها مجموع المواطنين ـ ديمومتها وثباتها. يؤشر ذلك على الحرص على الديمومة. فإذا كانت السلطة تنتج "إضافة" أو "زيادة" في المشروعية، فإن هذا النتاج يرتبط جوهرياً بالبعد الزمني.

السلطة : هل هي مبدأ مكوِّن؟

تحثّنا خاصية السلطة الأساسية ـ بوصفها مبدأ تكوين واستمرارية، إذاً، على اعتبارها "الفكرة الأم" أو "المبدأ المكوِّن

للتجربة الرومانية. ونحن سنستعيد عن قصدٍ المصطلح الذي سيستخدمه توكفيل لاحقاً لعرض هذا الحدث المكوِّن للحداثة، وهو "مساواة الشروط". وقد نجد في كل قرن، بحسب توكفيل، "حدثاً فريداً مسيطراً وبه ترتبط الأحداث الأخرى. وهو حدث يولِّد على نحو شبه دائم فكرة رئيسة، أو شغفاً أساسياً يؤدي في نهاية الأمر إلى جذب كل المشاعر وكل الأفكار جارفاً إياها في طريقه"(18). ورأى توكفيل في مبدأ "مساواة الشروط" من خلال دراسته للمجتمع الأميركي في وسط القرن التاسع عشر "الحدث المكوِّن" على ما يبدو لكل حدث فرعي، وهو ما برح يراه "كالنقطة المركزية" حيث يصب كل ما شهده وراقبه(19). ويجب عدم فهم تصوّر "الفكرة الأم" التي تجذب إذا صح القول كل أجزائها" كحالة شمولية أو إرجاع لكلّ ميادين التجربة، بل على الأرجح كنوع من رحم أو "حدث مكوِّن" ـ أو مبدأ مولِّد ـ يكون مصدر دينامية العصر وحياته. وسيعمل توكفيل على تحليل ـ وسنعود إلى ذلك ـ التحوّلات الأنثروبولوجية العميقة المرتبطة بهذه القاعدة الوجودية ("مساواة الشروط")، وهي تحوّلات قد ابتعدت تحديداً، وكما سنرى، عن مبدأ الاستمرارية المولّدة التي استندت إليه السياسة الرومانية.

لكن الأهم في ذلك ـ حتى الآن ـ هو النظر في إمكانية التطلع إلى السلطة الرومانية بوصفها مصدراً حقيقياً للمعنى، واعتبارها كنوع من فكرة أم (مكوِّنة)، لا للفكر القانوني السياسي في روما القديمة وحسب، بل بشكل عام لنشر الرؤية الرومانية في العالم التي استمر وهجها إلى ما بعد انتصار المسيحية بكثير، وصولاً إلى العصور

(18) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: GF-Flammarion, 1985), tome II, p. 120.

(19) Ibid., tome I, Introduction, p. 57.

الوسطى. فليس من قبيل المصادفة إذا ما استعيد استعمال ثنائية السلطة/السلطان في القرن الخامس بعد الميلاد، عبر صياغة شهيرة أطلقها البابا جيلاز (Gélase): "ثمة في الأساس شيئان اثنان (...) يُحكم هذا العالم من خلالهما: سلطة الأحبار المقدسة *auctoritas* [*sacrata pontificum* والسلطان الملكي [*regalis potestas*]". من خلال هذا التمييز المستوحى بالتأكيد من التقليد الروماني بين سلطة الكاهن الروحية وسلطان الملك أو الإمبراطور الزمني، استعادت المؤسّسة الكنسية دور مجلس الشيوخ "الموجِّه" وأوكلت شؤون الدنيا إلى السلطان الزمني. ولأنه قد أنيط بالسلطة بعد مقدس فهي تعمل بموجب نوع من التكامل أو "تقاسم السلطة التراتبية" مع السلطان[20]. وقد أخذت الكنيسة على عاتقها امتياز مجلس الشيوخ عندما أعطت نفسها وظيفة سياسية: ما أعاد في الحاضر خاصية تأسيس عريقة في القدم وإسقاطها على المدى الآتي. وهو ما سمح للكنيسة من خلال هذا التشابه البنيوي للسلطة أن تتكّون كنظام ولكن مغاير يستمد قوامه من بعد إلهي برّاني: حيث يشكّل موت المسيح وقيامته حجر الزاوية. ثمة شيء في هذه البنية سيستمر بشكل شبه كامل حتى مجيء الحداثة. وهو ما سمّته حنة آرندت "معجزة الاستمرارية". هكذا تأمنت استمرارية الروح الرومانية في صلب المسيحية، أقلّه حتى زمن الإصلاح، حين انتقل إرث روما السياسي والروحي إلى الكنيسة المسيحية.

وبقدر ما تؤمّن السلطة ـ التي تمارس في ميادين الوجود الإجتماعي كافة صدقية الحياة المشتركة بكل جوانبها، وبقدر ما "تضمن" الوجود

---

(20) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Points Essais (Paris: Seuil, 1991), p. 69.

المشترك في الزمن، بقدر ما تعتبر، إذاً، أكثر من مجرد كونها صفة أو جزءاً من السلطان ـ أساس الرابط الاجتماعي واللحُمة الإنسانية. ويبدو واضحاً أن آرندت قد استمدت بصيرتها المدهشة لسلطة الزمان من الحالة الرومانية القديمة. فضلاً عن الملاحظة السابقة حول عبقرية روما السياسية التي تميّزت فرادتها بربط التجرية السياسية والتجربة العملية بالاهتمام بمسألتي التشريع والتأسيس (بمعنى آخر، بالهّم المرتبط بالديمومة)، أشارت آردنت وبدقة بالغة إلى أن العلاقة الرومانية بالقانون وبالأرض كانت علاقةً مختلفةً عن مثيلتها عند اليونانيين. فالخوض، إذا، في السمة الفريدة جداً لمفهوم السلطة يتطلّب النظر في العلاقة "مكان ـ زمان". ولا يكفي التذكير ـ وإن كان ذلك حدثاً لا يقبل المنازعة ـ أن مساحة الارض الشاسعة الخاضعة لروما كانت تتطلب شكلاً معيّناً من التنظيم الزماني ـ مكاني، وأن همّ التشريع والتأسيس كان استجابةً لضرورة السيطرة على اتساع الامتداد المكاني. ومن هذا المنظور يمكن فعلاً التفكّر في الزمان بوصفه مساعداً في الصراع ضد المكان، علماً أن الفكر الروماني لا ينحصر في عقلنة الضرورات الجيوسياسية. فهمّ الحفاظ على الاستمرارية قد تخطى مسألة توسع "السلطة الحاكمة"، همّ لا يمكن حصره بمنطق التوسع والسطيرة العالمية. خلافا لفكرة مشتركة سريعة الانتشار، مال الرومانيون، من خلال تنظيم الأقاليم الإيطالية ثم دول العالم التي دخلوها، إلى إقامة مجتمع روماني أكثر من سعيهم إلى بسط سيادة لامحدودة. وإذا كانت هناك رغبة في التوسع اللامحدود ـ وهذا بالذات ما تسبب بسقوط الإمبراطورية[21] ـ فهي رغبة متصلة أولاً بإرادة توسّع لامحدودة في إقامة الروابط والتحالفات.

---

(21) هذه هي أطروحة مونتيسكيو في: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.

ترتكز حركة آرندت على إزالة بعض الغموض. "بما أن السلطة تستوجب دائماً الطاعة باستمرار، فهي كثيراً ما تُقرن مع شكل من أشكال السلطان والعنف. علماً أن السلطة تستبعد استخدام وسائل قهر خارجية. فحيث تستخدم القوة تفشل السلطة بمعناها الأصيل. والسلطة من جهة أخرى لا تتوافق مع الإقناع الذي يفترض المساواة، وهو إقناع يستند في عمله إلى المحاجّة. فحيث يصار إلى اعتماد الحجج تطرح السلطة جانباً. وفي مقابل نظام المساواة في الإقناع، يقوم النظام السلطوي الذي ما فتئ تراتبياً في طبيعته. وإذا كان ينبغي فعلياً تعريف السلطة، فذلك يجب أن يتمّ بمعارضتها في الوقت نفسه مع الإكراه بالقوة ومع الإقناع بالحجج. فالعلاقة السلطوية بين من يأمر ومن يطيع علاقة لا تقوم على فكر مشترك ولا على سلطان من يأمر. فالعلاقة المشتركة بينهما تقوم على التراتبية بحدّ ذاتها، حيث يعترف كل منهما بصحتها ومشروعيتها، وحيث لكل منهما مكانه الثابت فيها"[22].

يصعب فهم هذه الفروقات ما لم يُنظَر إليها من خلال المقصد الأساسي لفكر آرندت: إعادة التفكير في الشأن السياسي والفكر السياسي. ذلك أن الجهد المبذول للتمييز بين تعابير مثل السلطة والسلطان والعنف والإكراه والقوة... إلخ. ليس بالدرجة الأولى جهداً يتعلق بالمصطلحات ولا بالبعد الدلالي. فقد شددت آرندت أن المسألة هي أبعد من أن تحصر بمسألة مصطلحات، إذ تحيلنا إلى العلاقة السياسية عينها. والسؤال وراء ذلك هو أعمق بالطبع: لماذا هذا الميل إلى الالتباس؟ لماذا هذه النزعة في اعتبار هذه

(22) Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 123.

المصطلحات متساوية أو مفردات مختلفة تروم المعنى نفسه؟ الجواب على ذلك واضح : لأننا نربط عادةً هذه المصطلحات بتصوّر معين للسلطان بوصفه حصريّاً نوعاً من الهيمنة. ولأننا نسلّم في وجه العموم أن ممارسة الهمينة يولّد ـ بالإكراه والتحايل ـ أنواعاً من الخضوع تتراوح من الطاعة المكرهة إلى التغني بالعبودية الطوعية، مروراً بالقبول بالسلطة، وأن تعتبر هذه المفردات من دون التمييز بينها كوسائل إكراه يستخدمها السلطان، وبمثابة نهج أداتي بغية السيطرة. كل هذه المصطلحات ـ بما فيها السلطة ـ تشير إلى الوسائل التي يستخدمها الإنسان ليسيطر على أخيه الإنسان، ولن يزول هذا الالتباس إلا حين ننفكّ عن إرجاع "إدارة الشؤون العامة" إلى مجرد مسألة بسيطة للسيطرة.

سنعود، إذاً، إلى المسألة الأساسية : هل تكمن المسألة السياسية الفعلية في معرفة من الذي يسود ومن المَسود؟ وهل تحلّ هذه المسألة من خلال علاقة أمر/طاعة ومن خلال التفرقة بين مسيطرين/ومسيطَر عليهم؟ بل أكثر من ذلك، هل يكمن حلّ مسألة الشأن السياسي بحل مسألة السلطان فقط؟

يكمن الإشكال الأساس لمحاولة آرندت في مقاربة مسألة السلطة بطريقة خاصة قائمة على رفض حصر السياسي في السلطان وحصر السلطان في السيطرة. ذلك هو التمهيد المزدوج الذي يتحكم في محاولة إيضاح المفاهيم وتمايزها. يبدأ التحليل، إذاً، من خلال إعادة تعريف السلطان. فالسلطان لا يتمثّل في فرض إرداة على إرادة أخرى، بل من خلال استعداد الناس "للعمل" والتصرف على نحو من التشاور. وأبعد من كونه ملكية فردية، يعود السلطان إلى مجموعة من الناس ولا ينفك مرتبطاً بها طالما ظلت هذه المجموعة غير منقسمة على ذاتها. في حين أن "القوة صفة طبيعية تعود إلى فرد

معزول، ينبثق السلطان (*power*) من الناس حين يعملون سوياً ويسقط حالما يتفرقون"[23]. إن هذا التعريف الموجز عُرض بتوسع في (عمل آرندت) **من الكذب إلى العنف** (*Du mensonge à la violence*):

"يتوافق السلطان مع استعداد الإنسان للعمل معاً، والعمل على قاعدة التداول. فالسلطان ليس ملكية فردية على الإطلاق. فهو يعود لمجموعة ما فتئت تمتلكه طالما أنها لم تنقسم على ذاتها. حين نعلن أن أحدهم قد "تسلم السلطان"، نفهم من ذلك أنه تولى السلطان من قبل بعض الناس ليعمل باسمهم. عندما تنحلّ المجموعة التي انبثق عنها السلطان في الأصل (السلطان في الشعب *potestas in populo*) - حين لا يكون ثمة شعب أو مجموعة من الناس لن يكون ثمة سلطان) فإن "سلطانها" ينحل بدوره"[24].

فالسلطان لا ينحصر وحسب بالسيطرة (بالسلطة على)، بل هو لا ينفصل عن التعددية، أي عن الحالة الإنسانية التعددية. فالإنسان بالمفرد ليس هو من يقيم على الأرض ويسكن العالم، بل الناس. إن التعددية هي "شريعة الأرض"[25]. والقانون لا يقوم إلا على المشاركة في الأقوال و/أو في الأفعال. لا وجود للسلطان إلا حيث ينتظم الفعل المشترك برابط مؤسّساتي معترف به. السلطان "سلطان مع" وليس "سلطان على". فالسلطان لا ينطوي في شيء على فعل الخضوع لإرادة آخر، والسؤال الكلاسيكي عن "السيادة" غير مفترض - على الأقل مباشرة - من خلال هذا

---

(23) Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 225.

(24) Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Agora (Paris: Pocket, 1989), p. 144.

(25) Hannah Arendt, *La vie de l'esprit* (Paris: PUF, 1981), tome I: La pensée, p. 34.

المنظور الذي يشدد على العمل الجماعي. وقد توصلت آرندت إلى تعارض السلطان مع السيطرة، ومن خلال قلبها للمنظور التقليدي، إلى اعتبار الرابط السياسي كحالة تتفلت تحديداً من علاقة أمر/طاعة، سيطرة/عبودية.

إن مثابرة آرندت وعزمها على الفصل بين السلطان والسيطرة لا يقومان على القيمة "المعيارية" التي قد يصوّرها السلطان بهذا الشكل، بل بالسعي الدائب لتحديد جوهر السياسة بدقة. وعلى السؤال الأساسي "ما هو السلطان"؟ أجابت آرندت : "السلطان ليس السيطرة". ينجم عن ذلك، أن السلطة فيما لو انتزعت من المنظور الأداتي الذي يميّزها عادة ـ فلن تعود أداة للسيطرة. وكما إنّ السلطان لا يمكن خلطه مع العنف ـ وهو عنف أداتي لأنه يربط باستمرار وبالمعنى الدقيق للكلمة علاقة الوسائل بالغايات ـ كذلك لا يمكن أن تكون السلطة مجرد "صفة" أو "خاصية" للسلطان. فلا يقوم جوهر السلطة على حمل الناس على الطاعة ولا على معرفة دفعهم للطاعة. بتعبير آخر، إذا لم يكن السلطان مجرد حالة قهر ناتجة عن نظام تراتبي، فالسلطة بدورها لا تستطيع أن تكون مجرد أداة "شرعنة" : فالتصوّران ينهاران معاً.

تشدد آرندت في محاولاتها لتقديم تعريف للسلطة على تنوّع حقول ممارسة السلطة (السياسية، التربوية والعائلية) وعلى بعد الاعتراف الكامن في العلاقة. فالسلطة المتميّزة في الوقت نفسه عن الإكراه بالقوة وعن الإقناع بالحجج الذي ينطوي ضمناً على علاقة بين متساوين، هي سلطة لا تستند، إذاً، لا إلى سلطان رئيس ولا إلى "حجة مشتركة". تنطوي علاقة السلطة على تفاوت مميّز، إذ إنها لا تقوم على المساواة ولا على التراتبية بالمعنى الدقيق للعلاقة أمر/طاعة. فهو تفاوت تراتبي، إذا صح القول. في علاقة السلطة

تنطوي المساواة والتراتبية على أمر مشترك : فهما يعترفان على نحو متبادل بصحة التفاوت وشرعيته وحيث لكل منهما "مكانه" المحدد سلفاً.

ينسلك تفكير آردنت في تجربة الرومان القدامى وممارستهم، وفيما يختص بالسلطة، فهي لا تعمل إلا لتعزيز إرشادات المختصين ذات العلاقة بالقانون الروماني العام أمثال مومسن (Mommsen)، الذي نقلت عنه الصيغة التالية : "السلطة هي أقل من أمر وأكثر من نصيحة". ولا يعني ذلك أن كل تفكير حول السلطة يجب أن يبقى مقتصراً على الفهم الروماني، بل لأن هذا الفهم يبقى نواة لا يمكن اختزالها أو الالتفاف حولها . السؤال الذي يطرح هو التالي : ما هي أوجه استعمال هذه "المثالية" الرومانية في نطاق تفكير جديد بالشأن السياسي؟ ماذا يعلمنا الرومان عن هذه "السلطة" التي ليست "أداة" السلطان، والتي يجب أن "تفهم باعتبارها سلطة" على ما يقول كوجيف (Kojève)؟

ليست المثالية الرومانية بالتأكيد نموذجاً لا يُستغنى عنه ـ فالمثلُ ليس نموذجاً ـ والسلطة بفهمها هكذا تكوّن مثالاً غير قابل للتكرار. ولكنها مكوِّنة بفعل عملها البنيوي في الزمان، وتستهدف تكوين فضاء عمومي سياسي في الزمان. إنّ تبنّي آرندت للتصوّر الروماني لا ينطوي، كما زُعم غالباً، على حنين إلى ماضٍ مفقود لا يعود. يتناول تحليل آرندت النهج السياسي الخاص بالرومان، وهو نهج يشهد عليه مقام السلطة. ويجب مقاربة مسألة أصول السلطة الرومانية من حيث "صدقيّتها المثالية" من خلال البعد الزمني. فقيمة المَثَل لا تقوم على كونه قابلاً لأن يطبق عالمياً بوصفه مثلاً. فالمثل هو بالأحرى هذا "الخاص" الذي تتجاوز صدقيته وضعه كحدث تاريخي، فينفتح على الأجيال القادمة ويلهم تضاعيفها الخيالية. بحيث إن "الورثة"،

بحسب ما قال كنت، بعيداً من أن يكونوا مجرد مقلّدين للمثل يجدون فيه مصدر إلهام لاستنباط مبادئهم واتباع مسيرتهم الخاصة[26].

ما هي، إذاً، في نهاية المطاف، الأسباب العميقة لهذا الامتياز الذي تنسبه آرندت للرومان؟ لقد ذكّرنا بالمقدمات التي تتحكم بمقاربتها لمفهوم السلطة : برفضها التكافؤ بين السلطان والسيطرة، قدمت آرندت بديلاً يقوم على تصوّر لعيش مشترك في فضاء عام حيث يشابه الناس بعضهم بعضاً. فمفهوم السلطان "مع"، يرسي بشكل ما تصوّراً أفقياً للشأن السياسي لا يمكن إرجاعه إلى العلاقة بالسيطرة : فهو يتقاطع مع التصور "العامودي" المدرك انطلاقاً من محور الوحيد الأمر/الطاعة. بهذا المعنى يجب التساؤل على الأقل عن تركيبة "إرادة العيش ـ المشترك" وعن الإكراهات المرتبطة بمحور السيطرة. إذ من الواضح أنها لا تملك الوضعية نفسها. فالتجارب التي يميل التفكّر الفلسفي إليها عامةً هي فعلاً تجارب حيث يمارس فيها الإكراه العنيف ـ ويكون شرعياً ـ وليست، ما خلا بعض الاستثناءات النادرة، صورة للعمل ـ المشترك. يتخذ السلطان في غالب الأحيان شكل السيطرة، حتى عندما لا يعرّف عنه حصرياً بتعابير مثل خضوع إرادة إلى إرادة أخرى.

بالإمكان، إذاً، الإعتراض بأن السلطان ـ المشترك المفترض هذا لم يوجد أبداً، وليس له بالتالي أي "واقع" فعلي. يردُّ على ذلك بأن هذه الإرادة التي تعمل على الإحاطة بجوهر الشأن السياسي، تبرز بدقة توافق الناس في العيش معاً، بوصفه توافقاً سابقاً على فعل التكوّن الشكلي السياسي. فهي إرادة تستهدف التكوين (السياسي) ما قبل ـ القانوني (pré-juridique) وما قبل ـ التعاقدي (précontractuel)

---

(26) انظر المقطع 32 من: *La critique de la faculté de juger.*

للعيش المشترك، انطلاقاً من التعددية الإنسانية. لقد اقترحت آرندت إلى حد ما إرجاع الشأن السياسي إلى أصالته، إلى دلالته فيما "قبل" الحدث، فيما "قبل" الحكم، وفيما "قبل الدولة. فهي تستنطق السلطان من مصدره، ومن الممكن فعلاُ أن يكون هذا المصدر في وضع "المنسيّ"[27] على ما ذكر بول ريكور، فلا يدرك إلا بوصفه أثراً زائلاً ناجماً عن بعض التجارب المنفصلة في التاريخ : تجربة المدينة اليونانية الحية، وتجرية الثورات الحديثة، أي زمن المجالس أو أيضاً زمن العصيان المدني... يبقى أن هذه التجربة الأولى لعالم مشترك هي المصدر الذي يرشد مفهوم السلطان. لقاءٌ يفعِّل فيه الناس قولاً وعملاً " حالتهم الإنسانية التعددية"، لقاء يتكشف من خلاله بعضهم لبعضهم الآخر في فضاء عام ظاهر.

أوّلية المكان

والحال أنه، إذا نظرنا مليّاً وبالمعنى الدقيق للكلمة في مفردات هذا التحليل، لوجدنا أنها مرتبطة بالحيزيّة المكانية، أي بأولية المرئي. وفي الواقع أن الرؤية هي التي تحدّد فكرة ظهور مكان ما. سواء تعلق الأمر "بسلطان على" (الذي يمارس باستعارة صفة العامودية : من أعلى إلى أسفل والعكس بالعكس) أو "السلطان مع" (الذي يمكن تصوُّره على محور أفقي)، فهما مفهومان لا يمكن تصوُّرهما إلا من منظور مكان *(topos)*. إلا أنه مكان مجازي الطبع إذ هو منظور لا يقبل أي موضعة مادية، وترتبط به الحوادث المرئية المعاصرة. والعالم، بحسب آرندت، هو عالم ظاهراتي : فهو يحوي

(27) انظر إلى: Paul Ricœur: "Pouvoir et violence," dans: *Colloque Hannah Arendt, politique et pensée (1988, Paris)*, Petite Bibliothèque Payot (Paris: Payot, 1996), repris dans: *Lectures 1* (Paris: Seuil, 1991).

عدداً كبيراً من الأشياء والكائنات تشترك فيما بينها في الظهور، وبكونها خلقت لترى بعضها بعضاً ولتتفاهم ولتتلامس ولتكون موضع إحساس وتذوّق. "إن حضور الآخرين الذين يرون ما نراه، ويسمعون ما نسمعه، هو حضور يؤكّد لنا حقيقة العالم وحقيقتنا". و"في هذا العالم الذي ندخله، حيث نظهر من لامكان، وحيث نزول في اتجاه اللامكان، يتزامن الوجود مع الظهور"[28]. تعبّر طبيعة العالم الظاهراتية، وهي أساس ظاهراتية الشأن السياسي وشروط ظاهرية العمل، تعبّر عن نفسها بعبارات ترتبط بـ"المكان". والعالم هو أيضاً "حدّ فاصل" أو شيء "بين اثنين": إنه الرابط بين الكائنات الذي في الوقت نفسه يربط البشر ويفصلهم بمنعهم من السقوط بعضهم على بعضهم الآخر، كالطاولة التي تجمع مع الحفاظ على مسافة معينة بين الجالسين حولها. ذلك هو التسلسل الذي يقود إلى الانفتاح الفنومينولوجي - التشديد على طبيعة العالم الظاهراتية حيث لا شيء يختفي وراء المظاهر الحسيّة - وصولاً إلى وضعية التعددية التي تمتلك قيمة أنطولوجية وسياسية على حدّ سواء.

لكن هذه المُنافحة عن الظهور تهمل بالكامل مسألة ديمومة الفعل واستمراريته الزمنية، شأن السلطان الذي يفهم بوصفه عملاً مشتركاً. فالسلطان يربط الناس ويفصلهم في الحيّز المكاني. وهو يزول بمجرد تفرُّق الناس وتوقفهم عن العمل المشترك. فالسلطان لا يقاوم "راهنيّة الحركة" التي أوجدته. فما الذي يبقى فعلاً من العمل المشترك حين تنحلّ التعددية المكوّنة للعمل؟ تبقى حالته بالغة الهشاشة وتلاشيه يتلمسان حالة الاستقرار. ذلك أن مكان الظهور (الحيّز العمومي) لا يقاوم فاعلية الحركة التي أوجدته وحسب، بل يزول بفعل انحسار

(28) Arendt, *La vie de l'esprit*, tome I: La pensée, p. 34.

العمل نفسه[29]. أمّا خاصية "الحيّز" العام (استعارة المكان) فتقوم على احتفاظه المستمر للفعل الموجود بالقوة: فمكان الظهور (العمل) الذي يربط الناس ويفصلهم في الوقت نفسه هو مكان موجود بالقوة ويمتد بين أناس فاعلين وناطقين. ثمة شيء من شبه المعقول ولا يحتمل في هذا الانحسار الكامن (للفعل) وفي هذا النوع من "الراهنية المحضة" للشأن السياسي الذي يلتمس من دون شك أن يكون مستقراً في حياة الناس المشتركة.

لكن آرندت، وكما هو معلوم، ترفض أن يستقر هذا التشارك في العمل التعددي في العالم المشترك أو أن يتشيّأ باتخاذه شكل التصنيع. فهي لا تقبل ـ انسجاماً منها مع انتقادها للسيطرة ـ أن يؤدي استقرار التجربة السياسية هذا إلى تراجع الفعل وتحوُّله إلى مجرد فعل "تصنيع" : كأن هذا التصنيع الرتيب قادر بمفرده أن يكون الحلّ لهشاشة العمل (السياسي) المستعصية. فإرادة تصوّر العمل (العام) وبنائه تبعاً لنموذج العمل الصناعي ما برحا موضع تساؤل ونقض. والعالم الذي بناه الإنسان المصنّع *(homo faber)* هو بالتأكيد عالم ثابت في الزمان ومتأصل تاريخياً، إلا أن ترسيمة الصناعة ـ التي تتركز أساساً على ترتيب الوسائل والغايات ـ هي ترسيمة غريبة عن مستلزمات العمل الإنساني. وليس لهذا الأخير غاية أخرى سوى ذاته ـ وهي الفكرة الأساسية التي اقتبستها آرندت من النظرية العملية الأرسطوطالية. ولا وجود للعمل الإنساني إلاّ بتفعيل تجربته الخاصة.

والحال أن الفلسفة السياسية في تقليدها الأوسع ليست غريبة عن الاهتمام بمسألة الصُّنع، كونها ما انفكّت منذ أفلاطون ترمي إلى حماية نفسها فتحررها من "كهف" الشؤون الإنسانية. وتقوم هذه

(29) Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 224.

الحماية في البحث عن بديل لافتراءات العمل وتبعاتها التي لا يمكن التنبؤ بها ولا السيطرة عليها. من هنا كانت العودة إلى مفهوم "الحكم"، وبتعبير آخر إلى فكرة أن الناس لا يقدرون على العيش معاً "شرعياً وسياسياً" إلا إذا تكلف البعض منهم بالأمر والتزم البعض الآخر الطاعة[30]. هكذا، فإن أفلاطون، ومنذ كتابه **السياسي**، قد فصل العمل فصلاً تاماً بين نوعين : (*archein*)، الذي يعني في الأصل "بدأ" أو "علّم" أو أيضاً "باشر"، و (*prattein*) الفعل الذي يشير إلى "العمل". فالتلقف الأول لكلمة عمل لا يشير إلى ازدواجية في المعنى : فهو يتضمن بداية لحظة العملية ولحظة إنجازها[31]. ولكن عندما يصبح فعل البدء (*archein*) "أمراً" وحين يعني فعل "العمل" (*prattein*) تحركاً من أجل التنفيذ، فإن احتمالات الفعل تحذف بالتأكيد، ولكن على حساب الثنائية بين الذين يأمرون والذين يطيعون، بين الذين يصدرون الأوامر وبين الذين يتبعونها وينفذونها. كما يفسخ الترابط الأصلي بين المبادر والذين يساعدون في العملية وينجزونها. وهكذا تصبح البداية إمراً ـ امتيازاً خاصاً بالأسياد ـ والإنجاز يتحوّل إلى طاعة وتنفيذ أوامر، إلى واجبات الرعايا.

والواقع أن هذا التبديل يستجيب إلى ضرورة إقامة نظام دائم خاص بالشؤون الإنسانية، وهذا التبديل هو الذي يتحكم بحسب آرندت من دون أدنى شك بالتقليد السائد في الفكر السياسي. لكنه في نظرها تبديل غير مقبول، ذلك أنه يخالف نوعية العمل الإنساني نفسه. وإجابتها كانت حازمة في هذا الصدد : إذ إن الدراسة الفنومينولوجية للعمل يجب أن لا تنعطف على الصناعة والإنتاج حتى تتمكن من مواجهة مشكلة ثبات الفضاء المشترك، وكما لا يمكن

(30) المصدر نفسه، ص 249.

(31) المصدر نفسه، ص 213.

البحث من جانب الفلسفة السياسية عن أي مصدر من مصادر الايحاء. يجب التوجه نحو بعض التجارب السياسية والتاريخية بصورة خاصة: لاسيما تلك المرتبطة بالمدينة *(polis)* اليونانية ثم بتلك المرتبطة بالمدينة *(civitas)* الرومانية. تكشف هذه التجارب قبل أي شيء آخر، ولا بد من تحديد ذلك، عن التفسير الذاتي الذي يقدّمه كل من اليونان والرومان للسياسة. فالتجارب هذه كناية عن إعادة تصوير للتجربة الحية أكثر مما هي إدراك لشروطها الفعلية. والسياسة المنبثقة عن اليونان هي ممارسة ممهورة بوعي ما (تأمليّ إلى حد ما) لذاتها، أما السياسة المنبثقة عن الروماني فهي ممارسة تترافق مع وعي آخر، تأملي بدروه إلى حدّ ما. تختلف إجابة الرومانيين تحديداً عن إجابة اليونانيين. إذ تختلف التجربة الفكرية للمدينة الرومانية *(civitas)* وللوطن *(patria)* عن التجربة الفكرية للمدينة اليونانية *(polis)*.

إنشاء المدينة

تمثّل حلّ اليونايين أو ردّهم على هشاشة العمل المتلاشية هذه بإنشاء المدينة. تتميز مفاهيم المدينة *(polis)* كما هو معروف ببعض السمات الأساسية: امتياز الكلام، وهو "الأداة السياسية" بامتياز، ووجود فضاء عام يتّسم بحضور فاعل، وانتشار الكتابة كأداة نقل لثقافة مشتركة ولاسيما نموذج المساواة أمام القانون *(isonomie)* حيث يوجد السلطان في الوسط على مسافة متساوية من المواطنين الذين يعرّفون عن أنفسهم أنهم متساوون *(isoi)* ومتشابهون *(omoioi)* في الوقت نفسه[32].

---

(32) انظر التحليلات التي أصبحت كلاسيكية عند جان بيار فرنان (Jean-Pierre Vernant)، وانظر أيضاً: Myriam Revault d'Allonnes, *Le dépérissement de la politique*, Champs (Paris: Aubier, 1999, 2002),

ولاسيما الفصل الأول بعنوان: **اليونان واختراع السياسة** (*Les Grecs et l'invention de la politique*).

يقوم الكلام بالدور الأساسي كوسيلة إقناع في قلب المدينة *polis*، وهي على ما يبدو "النظام الأكثر تواصلاً بين الجميع". ليس لأن إمكانية معاينة النقاش العام قد نابت مكان سيادية كلام الملك وهو سيد كل سلطان، بل لأنه في مجتمع "يكون فيه الواحد مقابل الآخر" تعالج الأمور المشتركة بالكلام والإقناع. ويشير إلى ذلك جان بيار فرنان (Jean-Pierre Vernant): "لم يعد يمثل الكلام كلاماً وصيغةً صحيحةً، بل النقاش المتناقض الحوار والمحاجّة. فالكلام يفترض جمهوراً يتمّ التوجه إليه كقاض يقرّر في نهاية الأمر من خلال التصويت بين الفريقين الحاضرين. وحدّه خيار الشعب هو الذي يقيّم قوة الإقناع في كل من الخطابين بالتتابع، معطياً النصر لأحد الخطباء على خصمه"[33].

الوجود "وجهاً لوجه" في المجتمع: هذا ما يُشرك بالطبع مجموعة من المواطنين محدودة العدد فوق رقعة أرض قليلة الامتداد. شغل سكان أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد رقعة مساحتها ما يقارب 2650 كيلومتراً مربعاً، وتبعاً لكل الاحتمالات لم يتجاوز عدد الذكور البالغين أبداً 40000 إلى 45000 ذكر. وهذا ما يجعلنا نفهم لماذا أصر أرسطو أن لا تكون المدينة شديدة الإكتظاظ بالسكان، وأن لا يتجاوز امتداد رقعتها ما لا يمكن "الإحاطة به بنظرة واحدة". خلاف ذلك، "من هو الشخص الذي سيكون صوت المدينة، ما لم يملك على الأقل صوتاً جهورياً؟". تشير الإحالة إلى منادٍ بصوت مدوٍّ بوضوح إلى أهمية استخدام اللغة في النشاط السياسي. قوة الكلام سلاحٌ معدٌّ للتأثير على الشعب في كل مكان يكون السلطان

---

(33) Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (Paris: PUF, 1981), p. 45.

موضع تنافس في الجمعية الشعبية والمحاكم والألعاب العامة. فالكلام هو أساساً كلام عمومي، لا يمكن فصله في مثل هذا السياق عن نموّ البلاغة وفنّ الخطابة.

إن رؤية المجال العام هو، إذاً، شرط ممارسة النشاط السياسي والنقاش العام يحلّ مكان السر وموقعه. والممارسات القديمة والامتيازات التي كانت سابقاً محصورة بمجموعة محددة (المتدربين والمحاربين والكهنة) قد استُبدلت من الآن فصاعداً بالانفتاح والشفافية في إطار الحوار. لقد غدت المداولات واتخاذ القرارات تحت مرأى الجميع، "في المركز" "في الوسط" (*es to meson, es to koinon*). تعمل المدينة على العبور من الباطني إلى العلني، من الخفي إلى الظاهر، بقدر ما كل ما يتعلق بالمجال المشترك يجب أن يُرى من كل مكان، أن يكون متاحاً للجميع، ويمكن النظر إليه من كل وجهات النظر الممكنة. نُقل السلطان إلى الوسط حتى لا يظل شأناً ينفرد به شخص، إذ هو شأن الجميع. وتشير صورة حيّز "الوسط"، و"المركز" بشكل جيد إلى التحول الملازم للمكان الدينيّ (لم يعد تنظيم المدينة مرتبط بالقلعة أو بالحصن الملكي بل بالساحة العامة (*agora*)، والملازم للحيّز المدني والعقلي المعروض أمام نظر المواطنين.

تلعب الكتابة في نقل المعارف والإجراءات والممارسات دوراً قاطعاً لا يقلّ عن دور الكلام وقابلية الرؤية للحيز العام. يذهب التحول في الاتجاه نفسه. فما كان حكراً في الماضي على عدد محدود من "أهل الاختصاص" الأمر الذي شكّل امتيازاً خاصاً بطبقة مغلقة (مثال ذلك الكتبة الذين عملوا في حضارات الشرق الأوسط على تدعيم السلطة الملكية وتأبيدها)، قد صار في تصرّف الجميع وأصبح "أمراً مشتركاً". تؤمّن الكتابة التي انتشرت وشاعة (إذ هي

العنصر الأساسي في التربية) للجماعة القدرة على رقابة ما يخصها، وأصبحت وسيلة لمعيارٍ قابل أن يفرض نفسه على الجميع. والأهم في ذلك هو الأمر المتعلق بتحرير القوانين، إذ يتيح انتشار الكتابة للقانون المكتوب، وقد تحوّل شأناً يهمّ الجميع أن يخلف القانون الشفهي القديم. وهكذا تخلّص القانون من تعسّف قرار العاهل، كما تخلّص أيضاً من التصور الديني القديم الذي يجعل من القانون غير المكتوب فيضاً عن قوى مقدسة : نظام العالم، العدالة الإلهية.

بلغت هذه الإشارات الأوج وتجمعت بشكل نهائي في المساواة أمام القانون. بتركيز السلطان في "الوسط" أو في "المركز" باستبدال تراتبية السر بإمكانية معاينة النقاش العام في حيّز متجانس، وببسط سلطة القانون (*nomos*)، الذي يجعل من المواطنين متشابهين (*omoioi*) وسواسية (*isoi*) أمام القانون ومن خلاله، أقامت المدينة (*polis*) بين أعضائها علاقات تبادل وتداول ستحلّ مكان العلاقات التراتبية المتمثلة في القيادة والطاعة. "بالرغم من كل ما يسبب بتعارضهم في صلب الحياة الاجتماعية، يتفاهم المواطنون على الصعيد السياسي وكأنهم وحدات تتبادل في ما بينها داخل نظام قانونه التوازن ومعياره المساواة. ستجد صورة العالم الإنساني هذه في القرن السادس (ق.م.) تعبيراً رصيناً في مفهوم المساواة أمام القانون (*isonomie*): مشاركةً متساويةً بين الجميع في ممارسة السلطان" (34).

تتجسد المساواة على الصعيد النظري، إذاً، في المشاركة المتساوية لكل المواطنين في ممارسة السلطان. وارتبطت مسلمة المساواة في السياسة اليونانية بترسيم حدود النظام أو الحقل السياسي. وحيث تكون العلاقات ذات طابع خاص، منزلي، عائلي فلا تكون

(34) المصدر نفسه، ص 56.

ناجمة عن تقاسم (السلطة) بل تُحدَّد باستمرار بعبارات الهيمنة والخضوع : سيد/عبد، رجل/امرأة، أهل/أولاد.

يُظهر نموذج المساواة أمام القانون بشكل قطعي مدى ارتباط نظام المدينة ارتباطاً وثيقاً بتصوّر الكون ونظام العالم. إن تأسيس هذا الحيّز المدَني المتجانس المنظم بحسب مفاهيم المساواة والتكافؤ والتداول، هو تأسيس لا يمكن فصله عن الصورة الجديدة للعالم التي تتشكل عندما يتحرر التفكير العقلاني من الأسطورة، ومن علوم نشأة الكون القديمة (cosmogonie) حيث كانت السيطرة للقوى الإلهية. يرتبط ظهور المدينة، الذي انطوى، كما رأينا، على نمط جديد من العقلانية (الحوار، الكلام المستند إلى الحجة، النقاش المتعارض) وعلى تنظيم جديد للحيّز المدُني (مركَّز حول الساحة العامة (*agora*)، ظهور يرتبط أيضاً بثورة ثقافية تختص بتنظيم العالم (الكون والحيّز الطبيعي)، ويؤشر إلى قطيعة بين النظرة الأسطورية القديمة والإدراك العقلاني. كانت علوم نشأة الكون القديمة ـ وأكثرها شهرة التي كتب عنها هزيود في (*Théogonie*) ـ علوم تدور حول أساطير السيادة التي كانت تروي أحداث المعارك التي شنتها الآلهة القديمة والقوى المقدسة إلى أن يتفوق إله ويفرض سيادته على الجميع (زيوس (Zeus) في الحالة التي نشير إليها). من هذا المنظور، وهو منظور يتناول تكوين العالم وسيرورة الخلق، يتكوّن الكون، إذاً، عبر تراتبية القوى وعلاقات توازن القوى. لقد تكوّن الكون وظل تحت سيطرة فضيلة فاعل واحد، فضيلة الإله السيّد الذي انتصر وما زال يؤمِّن إدارة التوازن بين القوى. والبناء الأسطوري هذا هو بناء منظم حول مفاهيم عن "التكوين" وعن "السيادة"، بطريقة معيَّنة تجعل كل ما في الكون الأسطوري خاضعاً لقوة عليا خلّاقة. يبقى نظام الطبيعة وكذلك نظام المجتمع نظامين لا تمايز بينهما، ولا

يخضع هذا الكون لأي قانون مشترك، إذ إن فعالية السلطة العليا هي التي تنظّم العالم وتوزع الفضاء والمواقع التراتبية والدورات الزمنية وإيقاع الفصول.

أظهرت الثورة الثقافية والعقلية التي قادها علماء الفيزياء في المدرسة الملطية (Milet) أمثال (طاليس، أناكسيماندر وأناكسيمان) حوالى القرن السابع قبل الميلاد في آسيا الصغرى قطيعةً جذريةً (مع الميثولوجيا القديمة). وستحلّ مكان فكرة السيادة التي تفرض تفوُّقها وتقيم النظام فكرة البحث عن مبدأ (أصل *arkhè*) لا يكون قوة، بل قانون توازن بين العناصر. تتسق طريقة التفكير الجديدة هذه مع مثال من المعقولية يروم إخضاع الكون إلى القانون المشترك الذي هو أساسه. هذا القانون هو ما عُبّر عنه بـ"المعيار" *(nomos)*: وهو قانون التوازن بين المكونات، وليس قوةً أو قدرةً عليا. فرضت الرياضيات نفسها كما لو كانت أمراً يُحدث قطيعة فعليةً مع التمثلات الأسطورية. ما يعني أنه لا يمكن أي جزء أن يتميز نوعياً على حساب الأجزاء الأخرى، ولا يمكن أي قوة طبيعية أن تتمتع بموقع الهيمنة كما كان ينسب سابقاً لعاهل أو لسيّد. ما هو جدير بالملاحظة كلياً، تلازم هذه الأشكال الجديدة من العقلانية والمكانية (تعديل المنظور الكوسمولوجي وإضفاء طابع هندسي على العالم الطبيعي) مع تغيرات التجربة السياسية الاجتماعية. يصار إلى تفكّر الجسم الاجتماعي والجماعة الإنسانية في قلب المدينة بتعابير الفكر الكوسمولوجي نفسها. كما إن الكون منظم في أساسه بواسطة قانون مشترك، كذلك جعلت المدينة مقر السلطان في وسط فضائها المَدني، حتى لا يستولي عليه أحد. ثمة تماثل عميق من حيث البنية بين الحيّز المؤسس للمدينة (العالم الإنساني) والفضاء الفيزيائي، بنية العالم الطبيعية. أما القول بتلازم هذه التغيرات، بل القول بتكافلها، لا يعني

القول بسببية أحادية الجانب وأن الواحدة منها تحددّ الأخرى. ما هو مؤكد أن ثمة مقولات وتمثّلات متماهية قد أخذت مكانها على صعيد الحيّز السياسي والاجتماعي وفي تأويل الطبيعة : وفي كلا النظامين حلّ مثال المساواة أمام القانون مكان السيادة. وكان همّ المدينة اليونانية، في لحظة تأسيسها، تأمين العيش المشترك للمواطنين بانسلاك المدينة في الحيّز المكاني.

كيف تعامل اليونانيون، وقد ركزوا بشكلٍ ما على الحيّز المشترك بوصفه مكاناً سياسياً ـ عاماً، مع هشاشة الفعل وانسلاكه في الزمان؟ لم يغفلوا بالتأكيد ضرورة تأمين استمرارية "الشيء المشترك" المودَع وسط الجماعة. وكانوا يعلمون أنه، إذا كان على العالم أن يتضمن حيّزاً عاماً، فلا يمكن الاكتفاء بتشييده "بالنظر إلى مدة حياة الناس البائدين"[35]. ثم إنهم أرادوا جعل الذاكرة مؤتمنةً على العظمة السياسية. بمعنى أن المدينة كانت في تفكيرهم بمثابة "ذاكرة منظمة"، تضمن لفاعليها البائدين أن وجودهم العابر وعظمتهم الزائلة سيكونان خالدَين. ذلك أن ميتة الناس، إذا ما فهمت كقدرة على العمل، فهي من أقوى حوافز العمل الإنساني. من خلال وعيهم بأنهم زائلون بالنظر إلى الأزلية الألهية والطبيعة الدائمة التي تتجدد باستمرار، سيعمل البشر كل ما يلزم من فعالية للإبقاء على مجد المدينة. هكذا يتطابق قيام الذاكرة المنظمة مع ممارسة المواطنة بالذات. ليست الذاكرة المنظمة إلا "ممارسة المواطنة" *(politeuesthai)*: فعل المواطنة.

واللافت للنظر أن اليونانيين لم يحسبوا التشريع في عداد النشاطات السياسية الصرفة. كان المشرّع (الأسطوري، أو شبه

(35) Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 66.

الأسطوري) يعتبر غالباً بالنسبة إليهم بمثابة "باني سدّ"، بتعبير آخر، بمثابة من عليه أن يعمل وأن ينهي عمله قبل أن يتاح للنشاط السياسي أن يبدأ. ونشاطه باعتباره متماهياً مع النشاط الحرفي هو نتاج "صنع" ما. كون المشترع يمكن أن يكون غريباً، واستدعاؤه ممكناً، فذلك يعني أن التشريع بالدرجة الأولى، أي إقامة الحق، كان عملاً ما قبل - سياسي (pré-politique)، عملاً سابقاً على وجود المدينة، الدولة - الحاضرة، "تماماً كما كانت الأسوار حول الحاضرة عملاً يسبق بناء المدينة نفسها"(36). وما إن يصار إلى بناء هذا "السد" حتى يصبح بالإمكان ممارسة المواطنة (فعل المواطنة): كان الحيّز العام قد بُنيَ وأُحيط به من خلال هذه البنية (التشريع) التي أعطته شكله وقانونه(37). فالقانون مكوِّن لكل عمل سياسي لاحق ولكل علاقة سياسية، وهو المنطلق الذي من خلاله تبدأ المدينة بتنظيم وجودها.

ليس هناك علاقة تذكر بين جوهر المدينة والتموضع الجغرافي: لم تكن "أثينا" أرض أثينا، بل أرض "الأثينيين، أي جماعة المواطنين ككل. فالهوية السياسية هذه، التي تستمد جوهرها من الفعل المشترك ومن الخطاب المشترك لا ترتبط، إذاً، بجماعة جغرافية أو بأرض. إن ذلك كله، كما أشار أرسطو، لا يكفي لخلق مدينة(38). فالمدينة ليست، إذاً، مجرّد جماعة مكان. ينسلك الشأن

---

(36) Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Les Essais (Paris: Gallimard, 1967), p. 275.

(37) Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 219,

انظر أيضاً: Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* (Paris: Seuil, 1995), p. 116.

(38) (*La politique*, III, 9, 1280b): "ولنفترض أننا قمنا بضم مدينتين، على سبيل المثال ميغار (Mégare) وقورنتس (Corinthe) في أرض واحدة، بحيث يشكل سوارهما سوراً متواصلاً: فمع ذلك لن تشكلا مدينة واحدة..."، Vrin, 1995, p. 208.

السياسي العام في جماعة من المواطنين، في الوجود المدني، في الانتماء المشترك إلى "نحن". فما إن يستقر البشر في مكان ما حتى يكوِّنوا في "الحال مدينة حقيقية". البشر على ما يذكر توسيديد (Thucydide) هم من ينشئ المدينة لا السدود والمدينة الخالية من الناس[39]. "حيثما تحلّون، إذاً، سوف تشكّلون مدينة". هذا الإرشاد ليس مجرّد أمر لإنشاء مستعمرات يونانية: فهو يشير أيضاً إلى شروط الحيّز العام، شروط المكان حيث يتراءى الناس لبعضهم البعض، وهي شروط تتجاوز شروط الأرض. هكذا ينتشر العيش المشترك الذي يشكّل المدينة اليونانية، ويذيع صيته ويتفرّع ليشكّل العديد من فضاءات الظهور العامة. هذه القابلية للانتشار وللتفعيل المتجدد هي إلى حدّ ما رمز التعدّدية. يضمن التضاعف العددي في المكان الإبقاء في المجد، مجد الوجود السياسي الخالد والدائم. كما لو كان باستطاعة الذاكرة المنظمة أن تكرّر إنشاء المدينة إلى ما لا نهاية، بهدف بناء إقامةٍ تقاوم باستقرارها ودوامها الوجود الزائل. فالذاكرة المنظمة ـ أي المدينة بوصفها ذاكرة منظمة ـ هي بمثابة التذكير بالتأسيس الأول وتكراره.

في هذا الصدد لا نجد "الاختلاف العميق بين اليونان وروما، إلا فيما له علاقة بمواقفهما تجاه الأرض والقانون. في روما يظل تأسيس المدينة وإقامة شرائعها الإنجاز الأكبر، والقاطع الذي يفرض على جميع الأعمال اللاحقة أن ترتبط به لتكون شرعية وصحيحة من الناحية السياسية"[40]. لا يستتبع ذلك أن الرومان قد تنازلوا عن نموذج الصُنع وفهموا التشريع بوصفه نتاج الفعل. ذلك أن السياسة

---

(39) Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Bouquins, (Paris: Robert Laffont, 1999), VII, 77, 7, p. 596.

(40) Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 219

الرومانية قد استندت إلى مفهوم "التأسيس" وإلى ما يتميّز به فعل التأسيس من خاصية مقدسة : فما تمّ تأسيسه "يبقى التزاماً يسري على كل الأجيال القادمة". الانخراط في الوجود السياسي يعني بالنسبة إلى الرومانيين "الحفاظ على أسس روما المدنية". ثم إن الفعل اللاتيني (*condere*) يعني في الوقت عينه "أقام"، "أسّس" مدينة، و"أخفى"، "طمر"، "دفن" : كما لو أن فعل التأسيس كان يشتمل على علامة سرّ الأصل.

تجربة الرومان التأسيسيّة

هاكم، إذاً، مفهوم الـ"تأسيس" الذي لم يكن موضوع دراسة لدى اليونانيين والذي ألزم التجربة الرومانية اتخاذ مسار مختلف تماماً. لم يبحث الرومان في "تكرار" نموذج التأسيس لحاضرتهم الأولى بإقامة مستعمرات جديدة، فقد راموا "الزيادة على التأسيس الأصلي" وإيطاليا بكاملها بطريقة يكون العالم الغربي كله تالياً موحَّداً ومحكماً عبر روما. من البداية حتى النهاية كان الرومان على ارتباط بالمكان الخاص بهذه الحاضرة الفريدة، وخلافاً لليونانين لم يكن بوسعهم القول (...) : "اذهبوا وأسّسوا حاضرة جديدة، إذ حيثما وجدتم، ستشكلون مدينة جديدة". الرومان ـ وليس اليونانيّون ـ هم من تجذّر فعلاً في الأرض، وهذا ما تشهد عليه كلمة (*patria*) التي تعني أرض المولد، مسقط الرأس. هكذا أصبح "تأسيس هيئة سياسية جديدة ـ الأمر الذي كان بالنسبة إلى اليونان تجربة شبه تافهة، أصبح بالنسبة إلى الرومانيين البداية المركزية الحاسمة، غير القابلة للتكرار في كل تاريخهم، صارت حدثاً فريداً"[41].

(41) Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 159.

يتحدّر تأويل الرومان الذاتي للسياسة كلياً من مفهوم التأسيس هذا، على ما تؤكده العبارة الشهيرة ـ (*ab urbe condita*) (منذ تأسيس المدينة) التي تقوّم الزمان بالنسبة إلى تأسيس روما. فالتأسيس ليس فعلاً سامياً وأصيلاً في آن معاً يستخدم كمبدأ لكل عمل لاحق فقط، بل إن تاريخ الرومان يبدأ مع تأسيس روما، في حين أن اليونانيين يقطّعون الزمان من أولمبياد إلى أخرى. كل شيء يجري وكأن فعل التأسيس هذا يعمل على نشر "إذا صح القول، وبالضرورة استقراره الخاص واستمراريته الخاصة"(42). كيف بإمكان فكرة استمرارية الطاقة هذه (التأسيس) أن تكون ممكنة؟ كيف بإمكان فعل التأسيس أن يجمع في ذاته وفي آن واحد معاً لحظة البداية التأسيسية والإقامة الدائمة للجسم السياسي؟ كيف يمكن بداية أن تصبح سلطة؟ ذلك أنها (البداية) تقترن في الوقت نفسه مع تصوّر "سياسي" عميق للدين والازدياد الناجم عن السلطة.

بإمكان كلمة الديانة (*religio*) الرومانية أن تستند إلى أصل مزدوج، فهي في آن معاً مشتقة من فعل جمع (*relegere*) ومن يصل ويعيد الوصل إلى الوراء (*religare*). بهذا المعنى، أن يكون المرء "متديّناً" يعني أن يكون متصلاً بالماضي، ولا شيء أكثر تشابهاً بالنشاط السياسي من النشاط الديني والعكس بالعكس. فكلاهما يشكل رابطاً، فهما يجمعان ويوحدان. وهو ما أتاح لشيشرون أن يكتب: "ليس هناك من مجال تفوّق فيه الإنسان بامتياز أقرب إلى سلوك الآلهة (*numen*) من تأسيس جماعات جديدة وفي الحفاظ على الجماعات التي تأسّست". الصيغة موحية: فهي تجمع الجديد، البداية والحفاظ على ما وجد سابقاً. بالتأكيد، الماضي يكرَّس بالتقليد، وقيمة الحاضر

(42) Arendt, *Essai sur la révolution*, p. 299.

تثقل بالماضي حيث تتجذّر. هكذا يتكلّم تيت ـ ليف : عندما "أروي في كتاباتي الأحداث القديمة (vetustas res)، لا أدري من خلال أي رابط (quo pacto) تصبح روحي قديمة (antiquus fit animus) فثمة ديانة تمسك بها (et quaedam religio tenet)"[43].

على أن حضور الماضي في حياة المدينة الفعلية ليس حضوراً تحفّظياً وحسب : يحفظ التقليد الماضي بنقله شهادة الأجداد من جيل إلى آخر. وهمُّ الخلف لا يقل رسوخاً عن همّ السلف : الحق يقال، لا فصل بين الاثنين. في هذه النقطة تتجلّى قوة السلطة الرابطة، المودعة بشكل خاص وكما رأينا سابقاً في مجلس الشيوخ. السلطة تكبر، توسِّع مبدأ التأسيس، إنها تعمل على تخليد حيويّتها. وهي تؤمّن بواسطة التقليد وديمومة المبدأ المؤسس التي لا انقطاع فيها عبر الأجيال. "إن البقاء في سلالة الخَلَف المتصلة هذه كان يعني في روما حفظ السلطة، والبقاء مع ذكرى ورعة لبداية الأجداد. وقد شكّل هذا الحفاظ على التقليد شعوراً بالواجب الروماني، وتأكيداً على الدين. فللديني دلالة ترتبط بالماضي، أي ببداياته الخاصة"[44]. تكمن قوة الروح الرومانية في الثالوث المكوَّن من سلطة/تقليد/دين، المنبثق مباشرة من فعل التأسيس. تضاعف السلطة قوة التأسيس من خلال انتقالها ـ بواسطة التقليد ـ عبر تعاقب الأجيال.

وعليه، لا تعود السلطة بفهمها على هذا النحو مرتبطة بالوظيفة التشريعية. وإذا استعدنا استعارة السدّ المشار إليها سابقاً بخصوص

(43) صيغة شيشرون في: *De republica*, I, 7، والعبارة واردة أيضاً عند تيت-ليف (Tite-Live) في: *Annales*, livre 43, chap. XIII، وقد أوردتها أرندت (Arendt) في: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 160.

(44) Arendt, *Essai sur la révolution*, p. 297.

النظرة اليونانية للمشترع، نرى أن الرومانيين لم يدركوا السلطة بوصفها حرفة أو مهنة (*artificium*)، أي بوصفها بناء أو صناعة. فالفاعل (*auctor*) ـ الذي يمسك زمام السلطة) ليس الحرفي (*artifex*) ـ الحرفي أو المصنّع). ومنتج الحرفة قابل للْمس : إنه حاصل "بناء" أو تركيب معيّن. وفي المقابل، فإن فعل الإمساك بالسلطة، أو "ممارستها" لا يتجسّد بطريقة ملموسة : ثمة شيء ما لا يمكن الإمساك به من الازدياد الناتج عن السلطة.

وليس أقلّ تعبيراً التناقض بين القدرة على "التكرار" والقدرة على الانتشار الذي وبغضّ النظر عن فكرة الاستعمار يكون خاصيّة التجربة اليونانية ـ والإضافة الرومانية لمبدأ غير قابل للتكرار. المدينة ليست واحدة، إنها قابلة للمضاعفة وهي دالّة على الجمع. إنها تقال بصيغة الجمع : يوجد مدن. والمدينة ـ - (*Urbs*) (روما) مدينة واحدة وفريدة. إن فعل تأسيسها لا يقبل التكرار وقوة التأسيس الصادرة عن البداية قوة خالدة ومعزّزة في التواصل الزمني. وقوة السلطة الرابطة تظل على ارتباطها الحميم بقلق الديمومة هذه من خلال المؤسّسة.

ولأن هذا التخليد يمارس عبر تتالي الأجيال، فهو ينطوي أيضاً على اعتراف في تفاوت الأجيال، الأمر الذي لا يمكن تحديده مباشرة في التجربة اليونانية. ذلك أن الحيّز العمومي القائم على المساواة أمام القانون لا يمكن أن يسكنه إلا جماعة أشخاص متساوين. فمسلّمة السياسة اليونانية التي ترتبط بشروط ظهور الفضاء العمومي، هي مسلّمة مساواتية في الأساس. أما مسلّمة السياسة الرومانية القائمة على مبدأ التأسيس والمرتبطة بالديمومة المؤسّساتية، هي مسلّمة تشتمل بصلبها على تفاوت بين الأجيال : يقوم امتياز "القدماء" ، الروّاد، الأجداد على إعطائهم الأجيال القادمة مثل العظمة. ولا شيء أكثر إيضاحاً من جملة غوته (Goethe) للاختلاف القائم بين الموقف

اليوناني والرؤية الرومانية : "الشيخوخة، تعني الانسحاب التدريجي من عالم المظاهر"[45]. ينسحب ذلك على اليونانيين، الذين في نظرهم، وحدهم المتشابهون (des *omoioi*)، والمتساوون *(isoi)* الذين يمكن أن يتوحدوا في جماعة واحدة، في حين لا ينسحب ذلك على الرومان. فبالنسبة الى الرومان تعتبر الشيخوخة قمة الحياة الإنسانية، وأن يشيخ المرء يعني الوصول في عالم مشترك إلى صيغة وجود، حيث يجسد البعض سلطة يسترشد بها الآخرون.

إذا اعتبرنا مسألة تفاوت الأجيال هذه والاعتراف بها كمعطى أساسي للتجربة السياسية الرومانية، نفهم بسهولة لماذا عانت الفلسفة اليونانية جداً في إعداد مفهوم للسلطة ينبثق من الحقل السياسي. فهي لم تجهل بالطبع أبداً الطبيعة الفريدة لعلاقة السلطة، إلا أنها لم تجد في التجربة السياسية حداً أوسط أو طريقاً ثالثاً بين نظام الإقناع القائم على المساواة (الذي يميّز التأويل الذاتي، أو الإعلان الذاتي للمدينة) والإكراه الذي يرمز إليه، خصوصاً، الاستبداد. هكذا، ألم يعد أفلاطون البحث في مجال إضافي أو ما قبل سياسي ـ ولا سيما في المجال المنزلي ـ عن أوجه تفاوت يمكنها أن تجسّد علاقة السلطة : الراعي وقطيعه، ربّان المركب وركّابه، الطبيب ومرضاه، رب البيت الذي يدير أسرته. . . لقد أدرك أفلاطون بوضوح أن علاقة السلطة تنطوي على نوع من الطاعة، فيها يحافظ الناس على حريتهم، كما بحث عن "علاقة يكون فيها عنصر الإكراه كامناً فيها بالذات وسابقاً على التعبير عنه في فعل الأمر . يضع المريض نفسه تحت سلطة الطبيب عندما يقع مريضاً، والعبد يصبح عبداً عندما يقع تحت سلطة السيد"[46]. إلا أنه لم يفلت

---

(45) نقلا عن آرندت (Arendt) في: "La crise de l'éducation," dans: *La crise de la culture*, p. 248.

(46) Arendt: «Qu'est-ce que l'autorité?,» dans: *La crise de la culture*, p. 144

لا من ترسيمة التصنيع، ولا من ثنائية الأمر والطاعة، والتحكم والتنفيذ. فهو قد أدخل إلى المجال السياسي نماذج نابعة من الحيّز الحرفي أو من الحيّز العائلي.

اقترح أرسطو طريقاً أخرى لمقاربة ظاهرة السلطة، فبدل أن يقتبس أمثلته من حيّز التصنيع، استدار إلى جهة "الطبيعة"، أي إلى جهة البحث في الفارق بين الشباب والمسنين : فالطاعة تتناسب مع الأوَل والإمر يليق بالمسنين. وبما أن كل سياسة مؤلفة من حاكمين ومحكومين، فإن السؤال يطرح حول معرفة إمكانية تبادل الواحد مع الآخر، أو هل عليهم البقاء على هذا الشكل طيلة حياتهم؟ تتطلب مسلّمة المساواة بين المواطنين (بالنسبة الى أرسطو، الجماعة السياسية هي جماعة من متساوين، والسلطان السياسي يختلف كلياً عن سلطان رب الأسرة أو سلطان سيد العبيد) تتطلب المداورة نفسها بين الجميع للوصول إلى وظائف الحكام والمحكومين. فمن الطبيعة ينبثق مبدأ التمايز الذي يؤسس السلطة، وقد بدا هذا المبدأ بالنسبة إلى أرسطو أكثر انسجاماً مع مطلب الضرورة المساواتية في الجماعة السياسية، بحيث الذين يبدأون بالطاعة ـ دافعين حصة نصيبهم في صندوق مشترك ـ سيستعيدون فيما بعد عندما يشيخون ما كانوا قد دفعوا.

المسألة هي أن هذه العلاقة بين المسنين والشباب هي بالمعنى الدقيق للكلمة علاقة تربوية أو تعليمية، وبالإمكان التساؤل عن ملاءمة الأمثلة المستعارة من حقل التربية أو المنقولة من دون قيد أو شرط إلى المجال السياسي. ذلك أن النشاط السياسي لا يبدأ بالتحديد إلا بعد انتهاء التعليم. ففي ما يخص الشأن التربوي، تُمارس سلطة البالغين على كائنات في طور الصيرورة ـ وبالطبع هم كائنات متساوون بالقوة ـ إلا أن السياسة لا تطرح على نفسها ولا في

أي حال من الأحوال مهمة "تربية" الراشدين، كما لو كان الأمر يتعلق بإيصالهم إلى حالة النضج. فإذا كان الأمر كذلك، فإننا نغرق تحديداً في تصور طفولّي ("استبدادي" صرف) للعلاقة السياسية. وبناء عليه، لن نعرف كيف نطابق ملاحظة أرسطو، التي مهما بلغت حداً من الملاءمة مع الفكر الروماني للمؤسسة الذي، بعيداً عن إلصاق النموذج التربوي للسلطة على التجربة السياسيّة، يرى في القدامى الوجوه القدوة في العظمة.

نقل عالم مشترك

لقد واجه الرومان على طريقتهم ضرورة البحث بموضوعية استمرارية الممارسة السياسية. ويتطلب تقاسم العمل الجمعي، بالنسبة إليهم، أن يكون مختبراً في المكان، بل وممتحناً بشكل خاص في الزمان : هنا تتدخل قوة السلطة التواصلية على وجه التحديد. فالسلطة لا تؤمّن تشيُّؤ العالم أو تصلُّبه، إنما نقل اختباراتها. بالإمكان القول إذا أردنا، إن خلود العالم لا يقوم على استقراره، أو عدم قابليته للتغير أو ثباته، إن خلوده يكمن في فعله التجديدي : قدرته أن يُنقل، أو قابليته على الانتقال. "فالوجود ـ بين" (*L'inter-esse*)، ليس بالمكان الوسيط فقط، الذي ـ في آن واحد ـ يجمع الناس ويفرّقهم، بل هو أيضاً الزمان الذي يجمعهم ويفصلهم، يوحّدهم ويجعلهم مستقلين.

إنْ أخذ البعد الزمني وحده بعين الاعتبار يسمح بدعم التمييز بين السلطان والسلطة. وحده الزمان يسمح بمقاربة طبيعة هذا التفاوت الذي لا يُرجع إلى علاقة السيطرة. فالرهان ليس تجريد السلطة من مفهوم قهري يتمتع به السلطان وتمييزها عن العلاقة أمر/ طاعة، بقدر ما هو انسلاك جذري للسلطة في فعل التكوين السياسي. إن الامتياز

الذي أولته آرندت إلى الرومان هو امتياز يقوم في نهاية الأمر على إنشاء هذه الديمومة العمومية التي كان اليونان، على ما تقول، يجهلونها. لا لأن هؤلاء، ونعيد التذكير، لم يعرفوا الرابط بين الهش وما هو ثابت، بل لكونهم لم يجعلوا من قابلية العالم المشترك على الاستمرار مبدأ وجودهم السياسي. فهم لم يعملوا على أن يُشتمل همّ الديمومة الزمانية في استمرارية مؤسّساتية. كانت لهم من دون شك تجربة حسية عن عالم مشترك يصمد أمام تعاقب الأجيال، إلا أن هذه التجربة الحسية قد برزت في الظهور، أو على مسرح الحيّز العمومي. وكانت "علانية" الحيّز العمومي هي التي توضّح من عصر إلى آخر، ما كان يريد البشر انتزاعه من الخراب والنسيان. وإن مؤسّسة بأهمية التراجيديا ـ وهي فنّ سياسي بامتياز ـ تقوم على الاعتناء بالحاضر المَدَني. وقد عكس تصوّر التراجيديا دور المواطنين الذي لعبوه في إعادة صياغة موسّستهم الأصلية. فكانوا يطرحونها من خلال علاقة القديم والجديد، واليقين والشك، والحكمة والإفراط.

ويذهب بنا الأمر إذا ما قارنا هذين المصدرين للكينونة السياسية وهما اليونانيون والرومانيون، المعتبران "شعبين سياسيين بامتياز"، إلى الوجود أمام منبعين متمايزين : الفضاء العمومي للظهور من ناحية، والمدى الزمني العمومي والمؤسّساتي من ناحية أخرى. إنهما يحملان هويتين سياسيتين ونهجين في الأصل مختلفين. فلا يكفي أن نذكّر بعدم قدرة نظام المدينة المساواتي أن يقيم مفهوم السلطة في قلبه أو في مركزه. وبالتأكيد يعتبر الإقناع امتداداً لنظام المساواة أمام القانون. لا بد من الإضافة أيضاً أن أولوية فضاء الظهور العمومي ـ تحويل الشأن السياسي إلى حيّز مكاني ـ قد ترك خارجه السجل الزمني الذي يقيم قوة السلطة الرابطة في قلب العالم المشترك. فالفكر اليوناني، على ما تقول آرندت أيضاً، فكرٌ "منغرسٌ" ومرتبط بموقع

محدّد مكانياً. "تتطابق حدود فضاء الحرية مع أسوار المدينة، الحاضرة، أو بتحديد أدق مع الساحة العامة التي تحيط بها"[47]. لقد ضاعف الاستعمار اليوناني هذه الفسحة المكانية ونشرها : فهو استعمار يقتلع ويغرس من جديد. ولا يمكن إرجاع هذا المنظور إلى معطيات جيو ـ سياسية، ما يعني ضعف قدرة اليونانيين في السيطرة على المكان. فقد كانوا، كما نعلم، مولعين بالسفر. كما إن لهذا المنظور علاقة بأفق التفكير، و"بأساس" عقلي وعاطفي. فمن تناسُبيّة النظام الكوني والمدينة استمد اليونانيون الثقة ببعض الأشياء التي تتجاوزهم. وعلى هذا المنوال جرى التفكير بالمدينة بوصفها جماعة.

إذا كان الرومانيون قد صنعوا من الجمهورية (*res publica*)، من الشأن العام فكرة مختلفة تماماً، فلأنهم قد رأوا في الماضي، في تأسيسه وفي عظمة الأجداد مصدر السلطة. وتؤدي خاصية التأسيس المقدسة إلزام الأجيال القادمة "الانخراط" في الوجود السياسي، ما يعني في آن واحد الحفاظ على أساس الحاضرة والبدء بشيء ما في العالم. فالتأسيس في هذه الحالة هو "الموجود" باستمرار الذي يربط "بتراثهم" هؤلاء الذين أعطي لهم بتراث، كونهم كذلك، إمكانية الابتكار. المعلمون المرشدون *(Auctores habere)*، كما كان يقول الرومان أيضاً : أن يكون لهم أسلاف بمثابة قدوة. إن دعم الدعوة السياسية عند الرومانيين لم يكن بغير وجه حق، لما في ذلك من دلالة على علاقة الأحياء مع الأموات وتنقيح حياة الأحياء بسلطة أولئك الذين ماتوا. إلا أن هذا الماضي، ومنه تستقي السيلطة مصدرها، هو ماضٍ أبديّ أو غير زمني : إذ إن فعل التأسيس نفسه، وبفضل طاقته الدائمة، هو الذي يفرز، إذا صح القول، استمراريته الخاصة.

---

(47) Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 107.

ينبثق مفهوم السلطة بالشكل الذي تكوّن فيه عند الرومان من توارث جيلي أو بالأحرى من توارث بين الأجيال. فالأجداد، ـ الروّاد ـ هم من يجسد قوة السلطة الرابطة ويؤمنها من خلال "قدمهم" أو وجودهم السابق. لا لأنهم يغلقون على الأحياء في ظل ما كان دائماً موجوداً وما يجب أن يستمر من دون تغيير، بل لأنهم "يضيفون" من سلطتهم في قوة أفعال الأحياء، الذين بدورهم سيؤكدون التجارب الحيّة لمن سيخلفهم. وإذا كان العالم لا يبدو للعيان إلا بوجود عدة منظورات ومواقف عدة، أي إدراكات عدة ممكنة، فإن هذه التعدّدية تنبثق بالقدر نفسه من تعايش الأجيال ومن تنوع وجهات النظر القائمة على التزامن والمعاصرة. لا بد من النظر إلى تعدّدية الجنس البشري في المكان وفي الزمان. من هذه الزاوية، لا تعتبر هذه الرؤية "ماضوية" ولا محض "تحفّظية"، أكثر مما هو عليه تحليل آرندت. إنها بالتأكيد رؤية بائدة حتماً من حيث شكلها ـ لأنها ترتكز تحديداً على الإيمان بالتقليد ـ إلا أنها تنطوي على شيء لا يمكن استبداله إذا ما نظرنا جيداً إلى الحركة الزمنية التي تحملها. والحركة هذه ليست غريبة عن إدراك خاص للتاريخ : فقدرة الرومانيين على التواصل، ونشر شبكات من الزبائنية وعلى التوسّع الشامل قد قادتهم للتفكير بأن لتاريخهم اتجاهاً، وعلى تواريخ الشعوب الأخرى أن تأتي فتنصهر في تاريخهم. "لقد امتزج كل شيء وأصبح واحداً : الزمان والمكان، منشآت وأنصاراً، روما وبقية العالم"[48].

لا تمضي هذه المواجهة بين اليونانيين والرومانيين من دون أن

(48) Christian Meier, *La politique et la grâce. Anthropologie politique de la beauté grecque des travaux* (Paris: Seuil, 1987), p. 102.

تطرح عدداً معيّناً من الأسئلة : إذا قبل اليونانيون بالقدرة على البدء (من جديد) في "موضع آخر" عبر التكاثر أو التعدّدية في المكان، لخيّل في الوقت نفسه أنهم دمجوا إمكانية القطيعة وعدم الاستمرار. ذلك أن "تكرار" المدينة هو في الوقت نفسه تكرارٌ لعين الشيء (لإقامة الشيء عينه)، وابتكار لغيرية وإسقاط للواحد في موضع الآخر. وبهذا المعنى يعتبر الاستعمار اليوناني إعادة ـ تكوين للذاكرة ـ مع أن كل إعادة تأسيس هي ظهور ـ كما تبيّنه مأساة المدينة حيث تحيي من جديد وتعيد لعبة الواضح والغامض لحدوثها. أما بالنسبة إلى الرومانيين فهم يعيشون في تأسيس مستمر : فهل يفتح هذا الانخراط في زمانية متجانسة فعلاً إمكانية إحداث قطيعة، والتفكير في عدم استمراريتها؟ إن مجيء الحداثة يضع بالتحديد موضع التساؤل قدرة هذه الديمومة المتجانسة ـ وسلطة التقليد ـ على الاندماج مع التبدّلات والتغييرات الجديدة.

3 ـ سر السلطة؟

لا يسمح مثل هذا الربط بين السلطة والزمان، بتقليص الخاصية الملغزة للمفهوم ولا بإلغاء جانبه الذي لا يدرك ولا يلمس، بل العكس هو الأصح. لقد سبق لمومسن أن أحاط ـ في تحليله لسلطة مجلس الشيوخ ـ بكل الشكوك : "يشار إلى سلطة مجلس الشيوخ، التي تعتبر بالقدر نفسه سامية فاعلة وغير محدّدة ومجردة من قاعدة منطقية، يشار إليها في وجه العموم، في المرحلة القريبة للجمهورية، بكلمة مبهمة بدورها ومستعصية على كل تعريف تقني وهي الكلمة اللاتينية (*auctoritas*) "[49]. وتعني السمو، والفعالية واللاتعيّن. تلك هي، إذاً، مكوّنات السلطة بما تحمل من مفارقات : فعالية "بقوة

(49) Mommsen, *Le droit public romain*, tome VII, p. 231.

توازي الصفر" (في استعادة منا لتعبير مونتسكيو بخصوص السلطة القضائية)، التي على الرغم من غموض ركيزتها الشرعية هي مبدأ إجرائي وفاعل.

إذا لم تمتزج السلطة مع السلطان، وإذا لا يمكن إرجاعها كأداة للسلطان - وهذا ما يسمح للطابع الزماني بإضاحه ودعمه - فإن مفارقة المبادلة القائمة على التفاوت، أو التفاوت غير التراتبي لم تختفِ بالرغم من ذلك. وهو ما أثاره غادامر في كتابه **الحقيقة والمنهج**. يعتبر غادامر أن أساس السلطة النهائي يكمن في فعل "قبول"، و"اعتراف" لا في فعل "خضوع العقل واستسلامه". نعم "نعترف بأن الغير متفوق علينا بالرأي وبحدّة الذهن، وبأن رأيه قد تخطانا، وبأن له رفعةً على رأينا. وكذلك السلطة لا تهب نفسها تماماً، بل تكتسب، ويجب أن تكتسب بالضرورة من قبل من يرغب المطالبة بها. تعتمد السلطة على عمل العقل الذي بوعيه لحدوده، يمنح آخرين حدّة ذهن أقوى. حين تفهم السلطة بهذا الشكل بمعناها الحقيقي، لا يعود لها علاقة بالطاعة العمياء لأمر معطى. كلا، لا علاقة للسلطة بالطاعة : إنها تقوم على الاعتراف"(50).

أطلق الفكرة نفسها الكسندر كوجيف، وإن بصياغة مختلفة بعض الشيء، أطلقها ألكسندر كوجيف حين اقترح تعريفاً عاماً للسلطة. السلطة، بداية، هي ظاهرة اجتماعية إذ هي تفترض علاقة بين طرفين على الأقل. خصوصية فعل السلطة هي أنه لا يواجه معارضة من قبل أولئك الذين يتوجه إليهم : فهو يفترض مسبقاً وفي الآن نفسه، إمكانية المعارضة وعدول المرء بإرادته ووعيه في وضعها موضع التنفيذ. أو أيضاً : السلطة هي "الإمكانية التي تتوفر لفاعل كي

(50) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode* (Paris: Seuil, 1976), p. 118.

يؤثر على الآخرين (أو على آخر) من دون أن يبادر الآخرون بردة فعل عليه، مع كونهم قادرين على القيام بذلك"(51) أن تكون إمكانية ردة الفعل هذه كامنة من دون أن تفعَّل مطلقاً تحت طائلة إلغاء السلطة، يعني بالتأكيد الاعتراف بالسلطة بوصفها سلطة من دون حاجة لترسّخ بالإكراه، بل أيضاً من دون أن تحرص على إثارة النقاش. وإذا أدّت ممارسة السلطة (الأمر المعطى أو الكلام الذي يعلن) إلى إفساح المجال للنقاش، تكون السلطة في حكم المنحلّة. يجد من يمارس السلطة نفسه مكرهاً على النقاش و"التفاوض". فالتفاوض بما هو كذلك، يعني مسبقاً تسوية تقوم على نظام مساواتي في حق الإقناع. والقول بأنه قد تمّ "الاعتراف" بالسلطة لهو نوع من اللغو : فكل سلطة قائمة هي سلطة معترف بها، ما يعني أنها سلطة شرعية. فلا معنى، إذاً، للكلام عن سلطة "لاشرعية" أو غير "قانونية" : فهو تناقض في التعبير على ما قال كوجيف. فالذي "يعترف" بسلطة (ولا وجود لسلطة غير معترف بها) يعترف بالفعل نفسه "بشرعيتها" أيضاً. وإنكار شرعية السلطة يعني عدم الاعتراف بها، ومن ثمّ تدميرها. وبالإمكان بالطبع، إنكار في حالة معينة وجود للسلطة، ولكن لا يمكن الاعتراض "قانوناً" على سلطة معترف بها. بحيث إن السلطة، بمعناها الأشمل، تستبعد كل فعل موجه ضدها.

من هنا ينضم كوجيف إلى التمييز الذي قامت به آرندت : لا إكراه بالقوة يحوّل التفوق إلى سيطرة، ولا نقاش مدعوماً بالحجج يفترض مسبقاً عقلاً مشتركاً. تقصي حالتا العلاقة هاتان ممارسة السلطة. كما أصر كوجيف على غرار غادامر على بُعْد الإعتراف بالسلطة الذي يحلّ بالقدر نفسه مكانَ الفرض اللامساواتي الخاص بالإكراه التراتبي، ومكان النظام المساواتي القائم على المحاجة والتسوية. ونعود إلى

(51) Kojève, *La notion de l'autorité*, p. 59.

الفكرة التي مفادها أن تكوين السلطة يكمن، إذا صح القول، في تكوين اعتراف أولئك الذين سيقبلون بها : "إما لا وجود مطلقاً لسلطة، وإما يصار إلى الاعتراف بها بفعل وجودها وحده فقط". فالسلطة و"الاعتراف" بالسلطة ليسا إلا شيئاً واحداً[52].

يحرص نص غادامير على أن يبرز خصائص السلطة البيانيّة أو الفكرية أكثر من إبرازه خصائص السلطة السياسية. إلا أنه يتفق مع حنة آرندت حول العناصر الأساسية الثلاثة التي تتخطى العلاقة أمر/طاعة : الاعتراف، الشرعية، الأسبقية. فالاعتراف يحلّ مكان الخضوع والطاعة، أو إذا أردنا، يؤسّس الاعتراف شكلاً من أشكال الطاعة حيث يحتفظ الناس بحريتهم. والشرعية تتعلّق بشيء من "الرفعة"، من "تفوق" الذي يمسك بزمام السلطة. أما بالنسبة إلى مصدر السلطة، فهو يحيلنا إلى "أقدمية" أو إلى "أسبقية". إن السلطة ليست بحاجة، إذاً، إلى أن تعتلن بشكل "تسلّطي"، إلا إذا أنكرت ذاتها بذاتها.

يبدو لنا في الحال، أن أياً من هذه العناصر الثلاثة ليس بديهياً : بل على العكس، إنها عناصر تؤدي إلى تعقيد التحليل. هكذا، وبعيداً عن كونه مفهوماً أحادي المعنى، ينطوي الاعتراف على خطر الجهل كما إنه يشتمل على مكوّنات ذاتية وعاطفية. بالإمكان أن نحمل على حبّ من يُعترف بسلطتهم، والعكس صحيح أيضاً، إذ بالإمكان الاعتراف "بسلطة" من نحب. "فالاعتماد" الذي يمنح للسلطة التعبيرية أو المؤسّساتية وللممسكين بها ليس اعتماداً مبنياً على العقل فقط. إن منح "الاعتماد" لسلطة ما ينطوي على نوع من الحكم المسبق (تدارك) الملائم لها : فذلك ليس بالفعل "المحايد".

---

(52) المصدر نفسه، ص 97.

ولنا أن نتساءل إلى أي حد بإمكان "القبول" أو الرضى، أن يتآلف مع أحوال العبودية الإرادية إلى أن يصبحا أحياناً غير قابلين للتمايز. هكذا، بإمكان السلطان المؤسّساتي أن يلبس "قناع" السلطة محوّلاً بمكر الطاعة إلى "اعتراف" مباشر وغير مشروط"[53]. بذلك تتحول السلطة، أو ما يُعلن أنه سلطة، إلى أداة للسلطان.

أما العنصر الثاني ـ نعني به عنصر "التفوّق" أو عنصر "الرفعة" ـ فهو عنصر لم يوضّح بما يكفي: فما سبب هذه الرفعة؟ بماذا يتذرع من يطمح إلى السلطة؟ عندما ننتقل من اسم موصوف إلى فعل، من السلطة إلى من يبيحها وهي التي تبيح لنفسها، فإن كل شيء يسير كما لو أننا عدنا إلى أصل ما فتئ يتسرب في حركة تقهقر إلى ما لا نهاية. كما نواجه النمط نفسه من المسائل حين نحاول الإحاطة بطبيعة "الأقدمية" أو "الأسبقية": فهل يتعلّق الأمر بأقدمية زمنية أو بما هو موجود باستمرار هنا، بحيث إن طبيعته تعصى تحديداً على التسلسل الزمني؟ فما هو، إذاً، هذا "القبل" لما قبل الزمان؟

أما إن غادامر قد تطرق للسلطة تماماً مثل آرندت، مستعيناً بنسق من التمايزات واصفاً إيّاها بمحمولات لا تفصح ملفوظاتها عن دلالاتها، فذلك لا يلغي صحة تحليله. لذا تبقى هذه النواة المعتمة والملغزة التي لا يمكن مقارنتها إلا بصعوبة. كيف بإمكان المنظور الزمني حلّ اللغز بدل تبديده؟

مصدر الإضافة

في قاموسه عن المؤسّسات الهندو ـ أوروبية[54]، لاحظ

---

(53) Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 146.

(54) Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), tome II, chap. VI: Le censor et l'auctoritas, pp. 148-151.

بنفينيست (Benveniste) أن مجموعة الكلمات القريبة من كلمة (*auctor*) (وهي اسم الفاعل من الفعل (*augeo*)، الذي يترجم عادة بـ "ضاعف" "زاد" "رفع") تنتمي إلى دائرة مزدوجة : الدائرة الدينية والدائرة السياسية. هكذا، فالكلمة اللاتينية (*augur*) (اسم ذلك الذي يهب النبوءات) يشتق من كلمة (*augustus*) (التي يكرسها العرّافون، والتي تتمتع، إذاً، بقوة مقدسة). وقد تساءل كيف أمكن مفهوم السلطة أن يتولّد من أصل يعني بكل بساطة "زاد" و"ضاعف" و"نمّى". كيف يمكن لمعنى كلمة (*auctor*) العميق ـ الذي ينمّي، أو الذي يضاعِف ـ أن يرتبط ببساطة بالنمو؟ وجد بنفينيست، ومن ضمن الأصل اللاتيني لكلمة "الإضافة" (*augere*): نمّى، أضاف) الأصل الهندو ـ أوروبي (*aug*) الذي يشير إلى "القوة"، وإلى قوة الآلهة بشكل خاص. يدل هذا الوصف الإلهي (للقوة)، كما رأى بنفينيست على "سلطان صاحب فعالية وطبيعة خاصتين، إنها صفة يتمتع بها الآلهة". ثمة جزء كبير، إذاً، من معنى (*augeo*) يُستثنى من فكرة الإضافة بمعناها البسيط. إذا كانت اللغة اللاتينية، بشكلها الكلاسيكي، لم تحتفظ إلا بهذا المعنى الأخير، فإن (*augeo*) ـ في استعملاتها الأكثر قدماً ـ لا تشير فقط إلى فعل تنمية ما هو موجود مسبقاً، بل "فعل الإنتاج خارج إطاره الخاص. فهو فعل خلاّق يوجد شيئاً من وسط مغذٍّ هو امتياز الآلهة أو القوى الطبيعية العظمة، وليس امتياز البشر"[55]. وغالباً ما يتذرّع الشاعر لوكريس (Lucrèce) بهذا الفعل حين يصف في مؤلفه (*De natura rerum*) ولادة الكائنات تبعاً لإيقاع الطبيعة العالمي: الولادات والوفيات.

احتفظ اسم الفاعل (*auctor*) بشيء ما من هذا المعنى الأصلي،

(55) المصدر نفسه، ص 149.

لأنه يصف في كل المجالات ذلك الذي "يرقّي" الذي يأخذ المبادرة، من كان الأول في إنتاج بعض الأفعال، من يؤسّس ويضمن. باختصار، إنه "الفاعل". ولكن لا بد أيضاً، نظراً للعلاقة مع هذه الوظيفة الدلالية الأصلية إعادة إعطاء السلطة *(auctoritas)* كامل قيمتها. فهي، إذاً، فعل الإنتاج، أو إنها الصفة التي يتّخذها القاضي، أو صدقية الشهادة (التي لا تقتصر على تأكيد ما هو موجود مسبقاً) أو إنها القدرة على أخذ المبادرة. ويقول بنفينيست إن كل كلام "معلن مع سلطة يؤدي تغييراً في العالم، يخلق شيئاً ما، هذه الصفة السرية هي ما يعبّر عنه بالفعل *(augeo)*، السلطان الذي يُنبت النبات، الذي يوجد قانوناً. . .ثمة قيم غامضة وفاعلة تظل كامنة في هذه السلطة، هذه الهبة التي اختُصّ بها قليل من الناس لتوليد شيء ما ـ حرفياً ـ وإنتاج شيء للوجدود"(56). السلطة هي سلطان البدايات.

والفعل اللاتيني *(condere)* يكشف بدوره، كما سبق وأشرنا، المصدر المزدوج للتأسيس وللسر المطمور والمخبأ والمدفون. كما إن تأسيس المدينة *(Urbs)* يعيدنا بدوره إلى هذا الغموض المؤسّس، إلى هذا السر الذي تشارك فيه السلطة، والذي لا يجعلها تكتفي فقط بأن تضمن ولا بأن تضيف، بالمعنى الدقيق للعبارة. لا يمكن تفسير الفكرة التي تقول بأن للسلطة مصدراً متعالياً إلا من خلال هذا المعنى البدئي جداً. تحيل السلطة، باتّباع السياق الزمني إلى "قبل" ما قبل الزمن هذا، إلى هذه الأسبقية التي لا تدرك بمراعاة زمن متعاقب، مع أنها مع ذلك "تؤسّس" وتؤمّن استمرارية إنسانية. هذه الديمومة التي نحن مسؤولون عنها وعن حفظها ـ إذ نحن من تسلّمها ومن ينقلها ـ في آن واحد شرط بداياتنا ومبادراتنا. فمن خلال هذه البنية

(56) المصدر نفسه، ص 150-151.

الزمنية تتبدى الطبيعة المفارقة للسلطة : فهي في آن واحد إلزام موروث ومصدر مبادرة العمل. هذه هي بدقة المفارقة التي تنقص اليوم النداءات التوّاقة أو المحافظة لإعادة "إقامة" السلطة في صورها التقليدية الغابرة أو المهجورة، كما تنقص أيضاً الانتقادات المتواطئة التي تسقط مفهوم السلطة لتجعل منه مجرد آليات للهيمنة، كما لو أن العمل الإنساني لا ينطلق من شيء (“table rase”) فيما ذلك يضر به وبمقوّماته الفاعلة. وترجع إلى هذه البنية المفارقة ـ والغامضة ـ "فوقيّة" السلطة التي على ما يبدو لم يتم مسائلتها. ومن يتسلمها تعطى له من قبل سلطة تتخطاه لأنها "سابقة" عليه : انطلاقاً من هذا "التجاوز" تستمد صلاحية الاستمرارية، أو بشكل أدق، الحالة التكوينية (للمجتمع). ولا تتعلق قوة السلطة التواصلية بإثبات المؤسَّس وحسب، بل بقوتها المؤسِّسة.

هل يستنتج من ذلك أنه لا يمكن السلطة أن تنسلك إلا في قوة التراث المؤسِّسة؟ وفي هذه النقطة يصبح إظهار أزمة المفهوم أكثر وضوحاً، ذلك أن عنصر "القِدم" الخاص بالسلطة ـ المعادلة بين السلطة والتراث ـ هُوجم بعنف من قبل مبادئ الحداثة نفسها، ومنذ لحظة نشوئها. لم نعد اليوم ـ والظاهرة ليست جديدة ـ في موقع حيث تستند فيه السلطة وبشكل واسع إلى سلطة الماضي بما هو كذلك، سواء كان هذا الأخير عريقاً في القدم أو خيالياً بالفعل، في الزمان أو كان لازمانياً.

لا يمكننا المتابعة وكأن شيئاً لم يكن، كما لا يمكننا العودة إلى الوراء. فأزمة السلطة ـ القطيعة مع استمرارية التراث ـ هي أولاً أزمة الزمانية. زد على ذلك، أن أزمة السلطة لا تؤثر في الوجود السياسي وحسب، بل أيضاً في دوائر ما قبل سياسية مثل التربية، حيث استندت السلطة بشكل مباشر إلى تفاوت ثابت بين الأجيال، طارحة

نفسها كحالة بديهية منسلكة ومتأصلة زمنياً. فيما يختص بالتربية، لم يكن بوسع الأطفال، وهذا مسلّم به، وهم القادمون الجدد إلى عالم غريب عنهم وموجود قبلهم، الدخول فيه إلا عبر أسلافهم البالغين (الأهل والمربين) هذا، ويتحمل هؤلاء مسؤولية مزدوجة تتعلق بنمو الطفل والحفاظ على العالم وعلى استمراريته. إننا اليوم في وضع حيث ينبغي على هذا المطلب المزدوج أن يمارس في عالم لم يعد تماسكه مبنياً على السلطة ولا محفوظاً بالتراث، إنه عالم يبدو لنا غالب الأحيان عالماً متغير الشكل. أو كما سبق لتوكفيل أن قال منذ أكثر من قرن : "أعود قرناً بعد قرن وصولاً إلى العصور القديمة الأكثر بعداً : لا أدرك شيئاً شبيهاً بما هو على مرأى مني. الماضي لم يعد ينير المستقبل، والروح تسير في الظلمات"[57].

فالسلطة التي غابت عن عالمنا الحديث كانت تستمد قوتها من ماضٍ افتتاحي كان صداه يؤيّد الحاضر ويجدّده. وقد زال هذا التصوّر كلّيّاً منذ قدوم الحداثة ما يحتم تحليل هذا الانهيار البنيوي (للسلطة) من خلال الرد على ثلاثة استفهامات على الأقل:

ماذا بشأن الهيئة الواهبة للمعنى في حداثة ذات تأسيس ذاتي ولا تأتمر إلا من ذاتها؟ ما الذي يجعل النقاش بشأن "العلمنة" نقاشاً مركزياً بامتياز؟ إلى ماذا يتحول مفهوم السلطة في ظل الوجود الديمقراطي عندما يجد نفسه بمواجهة دينامية النزعة الفردانية والمساواة؟ ألا ترتبط موضوعة "المكان الفارغ" للسلطان بالضرورة باستفهام يتناول طبيعة الزمنية الديمقراطية؟

إذا ارتبطت الحداثة بقيام تصوّر ما للصيرورة التاريخية، ألا

(57) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 399.

تنهض "أسبقية" السلطة ـ وإن بدا ذلك مفارقاً ـ من الماضي فقط؟ ألا تنبثق الحداثة من انتظار مستقبل ممكن؟ مع مجيء الحداثة فهم الإنسان نفسه، وفهم العالم على نمط تاريخي. فإدراج العمل (الإنساني) في إطار توجه زمني يقود، إذاً، إلى اعتبار أن المستقبل يمارس أيضاً سلطة. لذلك يشير انهيار سلطة المستقبل اليوم إلى "أزمة" في السلطة قد بلغت نوعاً ما ذروتها. هذه هي طريقتنا لنتُوجَد في زمن تزعزع بعمق، لا بل اتخذ له صوراً جديدة.

القسم الثاني
سلطة المحدثين

1 ـ السلطة والتأسيس الذاتي

إذا كانت السلطة قد ارتكزت تقليدياً على أساس في الماضي كان قد حفظ لها مكان "حجر الزاوية"، وإذا كان هذا الأساس قد وهب العالم ديمومته في الزمان، فماذا عن سلطة المحدثين؟ وهل بإمكاننا بعد ـ في ظلّ نشوء الحداثة ـ طرح السؤال: "ما هي السلطة؟" ألا يكون من الحكمة أكثر أن نتساءل عن ما كانت عليه السلطة، آخذين بالعلم، إن لم نقل زوالها، على الأقل خسارة التجارب التي سمحت لنا حتى الآن بمقاربتها؟ وأن تكون سلطة الماضي المرتبطة بأولوية التقليد قد زالت من العالم الحديث، وأن عدداً من التجارب التي سمحت جزئياً على الأقل بالإضاءة على طبيعتها وعلى ممارستها قد غدت بالنسبة إلينا غريبة ولا يمكن بلوغها فهذا ما يصعب إنكاره. فلم يعد من الرائج اليوم القبول بأي فهم تقليدي للسلطة. ومع ذلك، فهل نحن نعيش في عالم من دون سلطة؟ وهل مسألة السلطة، بما هي كذلك ـ وباعتبارها مبدأ إنتاج الرابط الاجتماعي وديمومته ـ قد استنفدت؟ وهل يمكننا أن نعيش في عالم مشترك فقدت فيه السلطة؟ أما إن السلطة لم تعد كما كانت وأن

نكون قد أصبحنا أبعد ما يكون عن الثقة "الدينية" في بداية مقدّسة كانت تسكن تجربة التأسيس الرومانية، فتلك حقيقة لا يمكن إنكارها. ولسنا في وضع أقل مواجهة مع مسألة ما يحفظ اليوم تجربتنا في العيش المشترك.

مهما تعددت تعريفات "الحداثة" وتنوّعت، يبقى هناك إجماع على الأقل على أن ما يميّز الحداثة بشكل وثيق هو سعيها إلى الانسلاخ عن الماضي وعن التقليد. وتتجلى ميزة الحداثة في تأسيس ذاتي عقلاني وتأسيس ذاتي سياسي في آن واحد : وكلاهما لا ينفصلان، والصلة المشتركة المؤكدة بينهما هي المطالبة بنوع من المشروعية التي تنفصل بقوة عن التقليد والماضي. وحين تخاصم فلسفة الأنوار "سلطة" حاملة لأحكام سابقة بإخضاعها لمعايير العقل النقدي، فهي تعاند بالتأكيد هذا المنحى من الأسبقية الخاص بسلطة معبِّرة، أي بسلطة عقلانية مرتبطة بأولوية خطاب "قديم" ("قال أرسطو"). ولا يكتسب هذا الاعتراض معناه إلا انطلاقاً من تحوّل جذري لمفهوم السلطة المؤسّساتية، القانونية ـ السياسية بتعبير آخر. وهذا ما تُثبته إلى حد اليقين المقاربة الاشتقاقية : فقد تمّ الإيضاح أن (*auctor*) و(*auctoritas*) ينتميان إلى الحقل الدلالي عينه.

إن مسألة التفويض هي مسألة مدار البحث هنا. ولما كان الاستدلال في ضوء الأسبقية قد تراجع من جراء مبادىء الحداثة، فبماذا يتذرع خطاب ما ليؤسّس صدقيته؟ إلى ما يستند سلطان ما ـ والمؤسَّسة بشكل عام ـ في سبيل الاعتراف بمشروعيته؟ وإذا لم يعد بمقدور السلطة أن تستمد تعاليها من نظام التقليد، فهل يعني أن الحداثة استحدثت وجهاً جديداً للتعالي؟ أو أن هذا التعالي قد اختفى ومعه اختفت السلطة إجمالاً؟

ولا شيء يرمز إلى ذلك مما يسمى بـ"أزمة الوعي الأوروبي" أكثر (هذه الحركة التي تمتد من عصر النهضة إلى عصر الأنوار) من

مقالة "السلطة" في **الموسوعة** (*Encyclopédie*) لديدرو (Diderot) ودالمبير (D'Alembert). "وليس من المهمّ أن يكون آخرون قد فكّروا مثلنا أو بشكل مختلف، شرط أن نفكّر بشكل صحيح تبعاً لمبادئ الحس السليم وطبقاً للحقيقة سيّان أن يكون رأيك موافقاً لرأي أرسطو، شريطة أن يكون مطابقاً لقوانين المنطق. ما الفائدة من تواتر الاقتباسات هذه إذا كان الأمر يتعلق فقط بشهادة العقل والحواس؟ [...] إن الذين تعوزهم القدرة الكافية للتفكّر وحدهم يكتفون بأفكار الغير ويحصون عدد الأصوات".

لا يتناول هذا النص (المجهول) السلطة السياسية، التي كرس لها ديدرو مقالة خاصة، إنما يتناول رفض مبدأ السلطة في مجال المعرفة. ولا يجدر القبول سوى بالأحكام التي تفرض قوتها على العقل، كما يجب تحاشي كل ما له علاقة بالأحكام المسبقة، أي الحكم غير المتين. والحال أن الأساس هذا قد بدّل موقعه، وحتى انقلب من ثقل التقليد وإرث الأقدمين باتجاه الاستقلال الذاتي والتفكّر الذاتي. أن نتفكّر انطلاقاً من ذواتنا، "التفكر انطلاقاً من الذات"، "من دون أحكام مسبقة"، هو ما يقوله كنت في الفقرة 40 من **نقد ملكة الحكم**، معبّراً بذلك عن واحدة من المسلمات الثلاث التي يجب أن تضبط ممارسة الحكم. والمسلمة هذه، كما يحددها كنت، هي مسلمة عقل غير "بليد" على الإطلاق، ويسمى بالحكم المسبق النزعة إلى اللاتأثُّرية، "أي خضوع العقل للتبعية".

أن يكون التفكّر ذاتياً: هو مسلّمة التفكّر من دون أحكام سابقة. وفقدان الثقة بمفهوم الحكم المسبق هو، على ما يشير غادامر[1]، خاصية الأنوار، وهو ما ينسجم فعلياً مع إرادته بالنقد الحر. والحالة

(1) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode* (Paris: Seuil, 1976), pp. 108-109.

هذه، تعتبر السلطة ـ كما التهوّر ـ واحدة من مصدري الحكم المسبق الكبيرين. إن جذرية موقف الأنوار يعود أصلاً إلى مواجهته لتقليد عقائدي، متأتٍ من القراءة الدينية **للكتاب المقدس**. وعدم القبول بأي سلطة والخضوع إلى حكم العقل، هو ضرورة ترفض القيمة المطلقة المعطاة للتقليد. "وتخضع بالأحرى إمكانية الحقيقة في التقليد إلى صدقية يوليه إيّاها العقل. إن المصدر النهائي للسلطة لا يكمن في التقليد إنما في العقل"[2]. وإذا ما أعدنا التمييز بين أحكام السلطة المسبقة، وأحكام التهوّر المسبقة، اتضح أن الأخيرة ترتبط بسوء استعمال لعقلنا، من الممكن دائماً إعادة تصويبه. في حين أن الأولى ترتكز على مصدر يمنعنا من تحكيم عقلنا على الإطلاق : بين السلطة والعقل تعارض إقصائي. "فالأمر الذي يستوجب المواجهة هو بالتحديد هذا الانحياز الخاطئ لصالح ما هو قديم، لصالح السلطات"[3]. من هنا كانت ضرورة إخضاع كل سلطة إلى العقل.

إن التعارض المطلوب بين "الإيمان بالسلطة" و"استخدام العقل الشخصي"، هو بحد ذاته تعارض صحيح بالكامل. إلا أنه بإمكان السلطة، وكما أشار إلى ذلك غادامير أيضاً، أن تكون مصدر حقيقة (ولا تناقض في ذلك). هكذا عندما أعاد ديكارت إعداد قواعد الفاهمة[4]، استبعد المجال الأخلاقي والسياسي من الطموح في بناء هذه العمارة الشاملة. فهو اقترح قواعد أخلاق مؤقتة. لقد تجنَّب ديكارت على ما يبدو، إذاً، التطرّف في تفكيره المنهجي واستعان به في ميادين حيث لا تكون السلطة فيها بالضرورة تعسفية أو لاعقلانية.

---

(2) المصدر نفسه، ص 111.

(3) المصدر نفسه، ص 116.

(4) Dans: *Discours de la méthode* et dans: *Les règles pour la direction de l'esprit.*

إن الانتزاع الشامل للثقة ومن دون تمييز في مفهوم السلطة كان له الأثر، على ما يقول غادامير، على تشويهه وتحريف معناه بتحويله نحو طاعة عمياء وخضوع اللامشروط. بذلك تصل السلطة إلى حد الامتزاج مع التسلّط في حين أن موقعها هو على النقيض من ذلك : لا حاجة للسلطة الحقة أن تعتلن على وجه "سلطوي". وإذا كانت الحال كذلك فهي فشلت. عندما نعترف "للمربي" و"للرئيس" و"للاختصاصي" بصوابية مطالبتهم بالسلطة، فإن الثقة التي نمنحهم إياها هي ثقة مصحوبة، على الأقلّ، بحكم مسبَّق ملائم يصب في خدمتهم. ثمة نوع من المعكوسية بين الأحكام المسبقة التي تقيمها السلطة والثقة التي نمنحها لها. وبتعبير آخر، توجد أحكام مسبقة لا علاقة لها بأي صلة بالتقليد.

قد يحملنا هذا الإبهام المزدوج ـ المتعلق في الوقت نفسه بالسلطة والتقليد ـ وبمزيد من الانتباه على تحليل طبيعة حركة التأسيس الذاتي العقلاني والتأكيد الذاتي الخاص بالحداثة. وفي هذا الصدد كان هانس بلومنبرغ (Hans Blumenberg) واحداً من كبار دعاة النقاش عن الحداثة وحولها. يلقي كتابه الكبير المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان[5] *La légitimité des temps modernes* ضوءاً أساسياً على التعقيد الشديد في ما يخصّ العلاقات بين الحداثة والسلطة، بين إرادة التأسيس الذاتي في العصر الحديث، والسلطة والتفويض.

"جِدّة الأزمنة الحديثة"

يفترض تعبير "مشروعية" الأزمنة الحديثة أولاً سؤالاً خاصاً

---

(5) Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes* (Paris: Gallimard, 1998),

هذا المرجع المذكور في هذا الكتاب سوف يتم اختصاره بـ: *LTM*.

يتعلّق "بأحقية" وجودها. فلا يتعلق الأمر بمسألة التحديد الزمني: فما الذي يحدّد العصور القديمة، العصر الكلاسيكي، الأزمنة الحديثة؟ "الأزمنة الحديثة" هي ترجمة للكلمة الألمانية *Neuzeit*: "الأزمنة الجديدة". يجب عدم فهم هذه الجِدّة على نحو مبتذل: فكل وقت هو جديد بالطبع نسبةً إلى ما سبقه، وسيكون كذلك بالنسبة إلى الأوقات التي ستتبعه. المقصود في هذه الحالة "وجود نوعية جديدة للزمن" قد ظهرت "انطلاقاً من علاقة جديدة بالمستقبل. إن الزمن عينه هو من أعلن نفسه جديداً"[(6)]. وإدراك جدّة الأزمنة هذه يبرز، كما أظهر رينهارت كوزليك حين حلل حالة التاريخية التي ظهرت مع المشروع الحديث، يبرز بدءاً من اللحظة التي ابتعدت فيها التوقعات "المتلهفة" (للتغيير) عن كل التجارب التي حصلت في السابق[(7)]، بحيث تتسع الهوة بين "حقل التجربة" و"أفق التوقع". إن قدرة الانتشار لما "ليس بعد" لم تعد تشتق من الماضي، والفارق الزمني بين التجربة التي خلّفها الماضي والتوقع (تحت أشكاله كافة: خوف، أمل، قلق، استباق... إلخ.) يبدو عصياً على القياس. هذه المطالبة بالجدة قد أدّت إلى طرح مسألة المشروعية وأدخلت في الواقع الشك من خلال اللامشروعية المساقة إزاء الأزمنة الحديثة. ولا يطال الشك هذا وجودها الأمبيريقي بل قيمتها بوصفها معياراً تأويلياً (بما في ذلك ما له علاقة بالتأويل الذاتي للحداثة ولفهمها لذاتها) والفرادة التي تفترضها فكرة الجدة الجذرية.

وبقدر ما تطالب الحداثة بنوع من المشروعية يستند إلى التأكيد الذاتي للعقل، فبإمكاننا القول بأنها تكمن بشكل خاص في مشروع

(6) Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1985), tome III, p. 304.

(7) Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (Paris: Editions de L'EHESS, 1990).

(أكان متحققاً أم لا) التأسيس الذاتي للذات، وأن هذا المشروع التأسيسي هو حرفياً مشروع قطيعة. وبتأكيدها لذاتها، لا تأتمر الحداثة، إذاً، إلا انطلاقاً من ذاتها. هذا ما تشهد عليه بوضوح مقالة "السلطة" في **الموسوعة** *(Encyclopédie)* والرفض القاطع لحكم السلطة المسبَّق. إلا أن هذه الحركة كانت قد انطلقت قبل ذلك جداً (منذ النهضة بل مع نهاية القرون الوسطى) وقد وجدت تعبيرها الأكثر سطوعاً مع تأكيد الذات الديكارتية لذاتها. ديكارت هو مفكّر يرمز بالكامل إلى "أصول" الأزمنة الحديثة، ذلك وفي آن واحد عبر ممارسة الشك المنهجي (تعليق الأحكام المسبقة) وعبر نزعة التأسيس التي يجسِّدها الكوجيتو "الذي لا أساس له إلاّ في ذاته"[8] *(cogito ergo sum)*.

هل هذه البداية هي بداية مطلقة؟ هل انبثقت من العدم *(ex nihilo)*؟ إن الأمر ليس كذلك، ولسببين على الأقل. الأول هو أن هذه المطالبة المؤسِّسة للحداثة كانت في مواجهة الأزمة العميقة التي خلفتها الفلسفة الاسْمية (nominalisme) مع نهاية القرون الوسطى. حيث إن هذه العصور ـ لا سيّما من خلال فكرة غيّوم الأوكامي (Guillaume d'ockham) ـ قد جذّرت أو فاقمت الطرح الذي ينادي بسلطان الله المطلق *(potentia absoluta dei)*. والتفاقم هذا قد أدّى إلى القول بأن الله الذي لا يخضع إلا لمبدأ التناقض المنطقي هو أيضاً الإله القادر على تعديل كلامه. وهو الإله، حيث إن إرادته لا تستبعد فناء خلقه. وهي إرادة تخيّم على كل حاضر بوصفه يمثّل لايقيناً كلياً فيما يخص المستقبل. لا شيء بإمكانه "إلزام" الخالق. وبتعبير آخر، لا تطابق بين لامحدودية العوالم الممكنة (التي يحدّها مبدأ التناقض فقط) وأي محدودية في العوالم الواقعية. وخاصة، بدءاً

(8) Blumenberg, *LTM*, p. 156.

من اللحظة حيث "لا يجبر الله نفسه" وحيث "لا يكون ملتزماً بأي من تبعات تجلياته"، يصبح الزمان يجسّد "بعد اللايقين المطلق". والحال أن ذلك لا يؤثّر على هوية الذات (sujet) وحسب التي لا تضمن لحظة حضورها أي مستقبل، بل يؤثّر على خلود العالم أيضاً، الذي يمكن أن يسقط في العدم في كل لحظة. وعليه، "تصبح الزمانية العائق القاطع للفكر الإنساني"[9]. وإذا ما تمَّ دفع هذا المنطق إلى حده الأقصى، فهو يؤدي إلى الغياب التام للعناية الإلهية تجاه الإنسان الذي قد يفقد لاحقاً كل ضمانة إن بالنسبة إلى وجوده أو لاستخدامه لعقله المتناهي. لقد أصبح الله غير مبالٍ بمصير الخلق.

هكذا يذهب طرح القدرة الإلهية المطلقة - إرادة الاقتدار الكلي عند الله التي بإمكانها إفناء العالم كما الحفاظ عليه وإبقاؤه - إلى فك ارتباط القدرة الإلهية تجاه الإنسان والعالم. وبالتالي، فإن الله الذي لا "يدين" بشيء للإنسان، لن يترك له خياراً آخر سوى العمل على تأكيد ذاته وعلى تحمّل أعباء الحياة بنفسه. وإذ تواجه الحداثة هذه الأزمة الكبرى في نظام المعرفة والعقل والعمل، فإن مخرجها الوحيد هو أن تأخذ على عاتقها عبء المبادرة الذاتية. وتتجسّد فكرة البداية الحديثة هذه بصورة الذات الديكارتية البطولية، التي من خلال تجربة الشك، ومن ثمّ العقل، تحوّل واقع الأزمة إلى حرية مطلقة في اختيار الذات لشروطها (الوجودية). وما فرضية ديكارت حول الشيطان الخبيث (*malin génie*)، هذا الروح المقتدر جداً، المحتال والراغب في سوق الإنسان إلى الخطأ، سوى فرضية تم "التمهيد لها عبر طرح الإله الاسْمي (nominaliste) اللامبالي ولا التزامات له تجاه العالم المخلوق وتجاه مصير الخلق".

---

(9) المصدر نفسه، ص 178، التشديد من المؤلفة.

تحدث هذه الفرضية نفسها تغيراً فعلياً، تحولاً بالمعنى القوي للكلمة : "إنها غلوٌ إرادي لمقتضيات "توجب أن يجد الفكر أساسه الجديد في ذاته" "[10]. هكذا يعرِّض الإنسان نفسه طوعاً لأن يكون مخدوعاً. ولكن، مهما كانت القدرة الخادعة التي تمارس قوتها عليه، فهي لا تستطيع أن تحجب حريته في رفضها أو قبولها. وكما كتب ديكارت في **مبادئ الفلسفة** (*principes de la philosophie*) : "حتى لو كان الذي خلقنا كلّيّ القدرة، وطاب له مع ذلك أن يخدعنا، فإننا لا نملك أن نختبر فينا حرية تتيح لنا، كلما طاب لنا ذلك، أن نمتنع عن الاعتقاد بالأشياء التي لا نعرفها معرفة جيدة، ومن ثمَّ أن نمنع أنفسنا على الإطلاق من أن تُخدع"[11].

هكذا حوّلت الخطوة الديكارتية "أزمة اليقين" مع نهاية القرون الوسطى إلى "تجربة يقين" : الأهمية التي يوليها الإنسان لنفسه، وقلقه على ذاته، لا تؤشر إلى بداية مطلقة ولا إلى مجرد تحويل للمضمون، كما لو قد أصبح هو نفسه "إلهاً صغيراً". هكذا، ينقلب عجز الإنسان الجذري إلى تأسيس أنثروبولوجي جديد، يكرّسه العمل السيادي. ويبرز هنا معنى الأزمنة بوضوح تام : تعلن الحداثة نفسها كما لو كانت تجربة تَبتكر ـ في مرحلة بلغت ذروتها ـ أجوبةً جديدةً رداً على أسئلة باتت غير قابلة للحل؛ ذلك لأن القدرة التفسيرية لإجابات غدت غير كافية أو عديمة التأثير قد استنفدت، كان ظهور أجوبة جديدة أمراً ممكناً حدوثه. ويمكن تلخيص فرادة الأزمنة الحديثة بكاملها حينئذ بجملة واحدة : "تستند الحداثة بشكل أقل إلى

---

(10) المصدر نفسه، ص 205.

(11) Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 6,

مذكور في : Blumenberg, *LTM*, p. 207.

ما أعطي لها آنفاً، بحيث تعمد إلى معارضته والرد على تحديه"[12]. وبتعبير آخر، تحافظ الحداثة على صلة خاصة مع "ما أعطي لها آنفاً"، أي مع الماضي والتقليد والحقبات السابقة، إلخ. فهي تواجهها وترد على تحديها. ولا تنكر وجودها بشكل قاطع، وإذا حدث وطعنت فيها، فذلك لأنها تجد نفسها وجودياً في مواجهة صعوبات تفرض بطبيعتها عليها أن تأخذ موقع القطيعة. لكن من الواضح أن هذه المطالبة بجدة جذرية تتعلق قبل أي شيء آخر بتأكيد الحداثة لذاتها وبتفسيرها لذاتها أيضاً: لطبيعة مشروعها ولفهمها لنفسها. ولا يستتبع استهداف هذه القطيعة أية مفاعيل ولا أن يكون مشروعها قد استتبع بتحقق فعلي.

ومن الأهمية بمكان، إذاً، وهذا هو السبب الآخر الذي لا يجعل من موضوع هذه البداية بداية مطلقة ـ أن نشير إلى أن هذه المطالبة الوجودية لن تدع مجالاً للحكم المسبق عن نجاحها أو عن إنجازها. فقوام المشروع الحديث يتعلّق بوجوب القطيعة والتجديد، وليس بإتمامه. وطموح الأزمنة الحديثة "في تحقيق قطيعة مع التقليد" لا يتطابق أبداً مع حقيقة تاريخ لا يمكن أن يبدأ أبداً من الصفر"[13]. لم تولد الحداثة من لا شيء، إن لها تاريخاً. ولفرضية الشيطان الخبيث وأصول الكوجيتو تاريخاً. وبالتالي، فإن تحقيق المشروع ليس ما يجب أخذه بالحسبان، بل المشروع بحد ذاته. فثمة مسافة لا يمكن اجتيازها بين التأكيد الذاتي و"التأهيل الذاتي". وحين نتجاهل هذه الفجوة بين إقامة المعنى وتثبيته في الواقع التاريخي، نُغيّب عنصراً حاسماً: تأكيد الذات الذي يحدّد أصول العقل وليس العكس. وهكذا يأتي التأسيس الذاتي الديكارتي للعقل رداً على الحالة

---

(12) Blumenberg, *LTM*, p. 86.

(13) المصدر نفسه، ص 126.

المتطرفة المفروضة والصادرة عن الاسْمية : لقد أدخل التأكيد الذاتي فكرة المرحلة كما لو كانت تأسيساً من عدم. إن المطالبة، بما هي كذلك، هي السمة التي تتميّز بها الحداثة. وما يحققه العقل هو جذرية الإلزام والتحدّي. لذلك يجب عدم الخلط بين التأكيد الذاتي والتأهيل الذاتي وبين قوّة فعل التأسيس ووهم إنجازه.

استمرارية العالم

أين تكون قراءة بلومنبرغ أساسية لإدراك العلاقة الإشكالية بين السلطة والتأسيس الذاتي؟ فمن خلال أخذ العلم بالتفاوت القائم بين المشروع الحديث وتحقيقه الفعلي، وضع بلومنبرغ مقدمة إبستيمولوجية مزدوجة. فقد ردّ من جهة أولى على اللوم الذي يمكن أن يوجّه إليه لاستسلامه لوهم الإعلان الذاتي، بالانتماء ـ من دون أن تساوره الشكوك ـ إلى خطاب الحداثة وإلى النكران الناتج عن إرثها. وهو قد ابتعد من جهة أخرى عن فكرة ـ شاعت عموماً ـ مفادها أن الحداثة ليست سوى مجرد "علمنة" لمضامين كانت لاهوتية فيما مضى. أما أن يكون ديكارت قد أراد تكوين أسطورة بداية جديدة للعقل فهذا شيء، وأن تترافق هذه الإرادة أو لا تترافق مع بداية عريقة في القدم فذلك شيء آخر. وينطبق الأمر نفسه على وعي الأنوار لذاتها، التي تطعن بالأحكام المسبقة انطلاقاً من مقتضيات الفحص الحُر للعقل، في حين أن أصول حركتها ترتبط نفسها بضغوط عقائدية (اللاهوتية) **للكتاب المقدس.**

إذا تجاهلنا هذه المسافة بين الإرادة وتحققها، ندخل بالفعل نفسه ـ وفقاً لموضوع الفصل الجذري للعقل عن التقليد ولفكرة العقل كورقة بيضاء ـ فكرة مفادها أن مفهوم السلطة "في وجه العموم" قد زال كلياً من العالم الحديث. وهكذا نجد أنفسنا عاجزين عن طرح

مسألة استمرارية العيش المشترك، كونها استمرارية عيش لما هو جديد. لقد أشرنا إلى مدى تأثير أزمة الاسْمية، في بلوغ ذروتها، في دفع الزمانية نحو اللايقين المطلق. وهو ما حرم لحظة الحاضر من كل ضمانة وهدّد في الوقت نفسه هوية الذات وديمومة العالم. ولا ندرك بوضوح كيف تمكّن الفكر الحديث في رغبته إقامة عقلانيةً ذاتية التأسيس، أن يمتنع عن كل تكهن بالمستقبل. حين كان الإنسان مجبراً أن يحمل عبء تأكيد ذاته، توجب على حريته أن تنسلك في ميدان التجارب لكي تتأكد وتتماسك في الوقت نفسه. أما العبء الذي يقع عليه الآن، فهو ما تفرضه وجهة النظر إلى المستقبل. فهو ليس مسؤولاً عن الخطيئة الأصلية التي تعود إلى الماضي بقدر ما هو مسؤول عن المستقبل الذي يتوجّب عليه صنعه فيما هو يقوم بإعداد ذاته.

ومع أن بلومنبرغ لم يتطرق مباشرة إلى مسألة السلطة، فهو قد ركّز كامل اهتمامه على ديمومة العالم حيث باستطاعة الناس أن يجدّدوا فيه تجاربهم. وإذا كان للاستمرارية من وجود، فهي ليست استمرارية "جوهرية"، بمعنى أنها تشتمل على نواة جوهر يتعذّر لمسها بفعل وجودها وراء التحوّلات الظاهرة. ذلك أن فكرة التاريخ الجوهرية تجسّد باستمرار علاقة أحادية المعنى بين المصدر، المنشأ (unde) والغاية أو الهدف *(quo)*: وهو ما يؤدي غالباً إلى التفكّر بالتاريخ من منظور تجانسي، كما لو كان "تحوّل سيرورة"[14]. فلا يمكن فهم حالة السيرورة اللاحقة إلا بشرط افتراض مسبق لحالتها السابقة. ويمكن "تفسير" مضمون ما دائماً بواسطة مضمون آخر سابق عليه، بحيث لا يكون تحوّل الواحد إلى الآخر سوى تبدّل في

(14) المصدر نفسه، ص 12.

الحالة الأصلية. فالكل يستدل عليه على قاعدة الاشتقاق.

ولقد أنكر بلومنبرغ فكرة التاريخ والزمانية هذه. بعيداً عن اعتبار بقاء العالم مشابهاً لثبات الجوهر الذي يحافظ على ذاته رغم التغيرات الخارجية ـ كقطعة الشمع التي لا تؤثر تبدّلاتها الكيفية على جوهرها ـ أراد بلومنبرغ إقامة نموذج للاستمرارية قادر على توضيح حقيقة أحوال القطيعة. ذلك أن الأزمات ما هي إلا هذه اللحظات التي يواجه فيها الناس مسائل ليسوا أهلاً لحلّها. وحيث يستثمرون من جديد ـ ويبتكرون، إذاً، مواقف غدت جوفاء بفعل انحسار الأجوبة عنها. وكون قدرة الإجابات القديمة التفسيرية قد استنفدت، فقد غدت الفرصة متاحة أمام بروز شيء جديد. هكذا كان على المسيحية أن تواجه في مرحلتها "الأولى" ضغوطات ناتجة عن تأملات لاهوتية كبيرة مصدرها الحضارة اليونانية القديمة. فقد توجب عليها إعادة التفكّر في المسائل التي تركها الفكر اليوناني إرثاً لها : مثل الخلق والكون والسعادة والعلاقة بين الطبيعة والتاريخ. . .كما توجب على الحداثة أن تستعيد المسائل الكبرى المرتبطة بالعناية الإلهية وبالرجاء الأخروي. ومن هنا انبثقت تحديداً فكرة التقدم.

وإذا كان للاستمرارية من وجود فذلك يكون، بحسب بلومنبرغ، "رهن تجاوز الأسئلة بالنسبة إلى الحلول". أو في إشكالية زيادة الأسئلة التي تعتبر قبل أي أمرٍ آخر إشكالية **الحدود التاريخية**[15] وليس ذلك بسبب وجود "مجموع" من التساؤلات الكبرى التي ما برحت عصية في التاريخ البشري. وإذا كان الحال كذلك، فعلينا العودة من جديد إلى فكرة أساس لم تتغيّر. وقدّ تتأكد الاستمرارية من خلال الأزمات، من خلال الأوقات التي يصادف فيها الوعي

(15) المصدر نفسه، ص 76.

مسائل لا يقوى على مواجهتها. فها نحن على النقيض من مخطط ماركس: الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المسائل التي تستطيع حلّها. أما بالنسبة إلى بلومنبرغ فالعكس هو ما يصحّ: لأن القدرة التفسيرية لحلول صارت عديمة الفعالية قد استنفدت، فإن أشياء أخرى جديدة يمكن أن تحدث. وبتعبير آخر، إذا كان علينا أن نعيد التفكير بالسلطة، فذلك لأن أزمة كل أشكال السلطة التي نواجهها اليوم تُوجب علينا إعادة النظر في "مواقف وحلول باتت فاقدة للمعنى"، وحيث إن التصوّرات التقليدية لم تعد فاعلة. ولا يعني هذا أن السلطة تنطوي على نواة جوهرية متجانسة يتعذّر إدراكها وأن مسألة قوّتها الرابطة قد استنفدت.

لكن من ناحية أخرى، وبالحفاظ على التمييز بين تماسك "الحركة" المؤسِّسة وتحققها التاريخي، رفض بلومنبرغ فكرة الحداثة ـ المنتشرة انتشاراً واسعاً ـ بوصفها "علمنة" خالصة لمضامين كانت لاهوتية في ما سبق. وباتباع هذا التفسير تُرجع الحداثة، مع ادعائها القطيعة الجذرية مع ما سبقها، إلى كونها تنقل عدداً معيّناً من المفاهيم والتصوّرات والتمثلات المنبثقة من الفضاء الديني أو اللاهوتي إلى الفضاء الدنيوي. ومع كونها تروم القطيعة، فهي لم تقم بأكثر من وراثة عصور سالفة: هكذا تنبثق كل غائية من اللاهوت، والتقدم ليس إلا ترجمة للانتظار الأُخروي، وحقوق الإنسان تنبثق من المساواة المسيحية، والمفاهيم السياسية الحديثة ما هي إلا مفاهيم لاهوتية معلمنة... تُحدث الحداثة في كل ميادينها بطريقة خفية وغير معلنة تحويلاً من الفضاء اللاهوتي إلى العالم الدنيوي. وتكون "بـ" علمنة لـ "أ": وهو طرحٌ يستند تحديداً، بحسب بلومنبرغ، إلى افتراض مسبق مفاده وجود استمرارية جوهرية للتطور التاريخي. ذلك أنها تفترض نواة جوهر لاهوتي يعمل باستمرار ضمناً في التحولات

الظاهرة. هكذا ترجع الحداثة، إذاً، في كل مظاهرها، إلى أصلها الديني المستتر: ويكتنفها في الوقت نفسه عملية مواربة ذاتية وعملية إنكار لذلك.

ولقد تمسك بلومنبرغ بانتقاد هذا التفسير. إن منطق (أو "نظرية") العلمنة، بحسب ما يقول، يُفقد الحداثة فعلياً شرعيتها، لأنه يحيل فكرة مطالبتها بالقطيعة والاستقلال الذاتي إلى الوهم الذاتي. فالحداثة لا تقوم على ما تدّعيه :_فأصالتها وتماسكها ومطالبتها بالتأسيس الذاتي العقلاني ليست إلا خداعاً، إذ هي ليست في كل مظاهرها سوى نتاج لتحويل دلالات (ماضية) تستيمت هي في تجاهلها. وانسجاماً مع ما يرافق كل المحاولات الحنينية إلى الماضي و/أو المحافظة، يأتي هذا المنطق رداً على المسعى المفرط لاسترجاع معنى ضائع. ويترافق ذلك خصوصاً مع القلق الكبير الذي ينتج عن إشكالية التأسيس الذاتي التي نواجهها تحديداً، نحن المحدثين، في مسألة فراغ التأسيس.

وقد نروم "إحياء" سلطة فقدنا إمكانية الحفاظ عليها، ذلك من خلال هذا المنظور بالذات حيث تنسلك الحداثة بأكملها في تصوّر مزدوج من الضياع والوهم الذاتي. ذلك أن مفهوم السلطة قد انسلك في هذه الاستمرارية الجوهرية التي تمنع التفكّر بالجديد وتحجب المعنى "الأبقراطي" للأزمة. وهو معنى يُوجب أن يسبق التمييزُ الحل (فعل (*krinein*) يعني فصل، ميّز، وحكم). و"فقدان" السلطة يؤدي، إذاً، إلى ظهور "للعلمنة" بمعنى أنها تشير في الوقت نفسه ـ وبطريقة متناقضة ظاهرياً ـ إلى "اختفاء ما كان حاضراً فيما سبق وإلى ثبات بعدٍ من أبعاد المعنى الخفي". فسواء أُخذ العِلم بموتها أو البحث عن إحيائها، نسير ضمناً في علاقة تواصل (تواصل الحديث مع القديم). ولا نتساءل عن ظواهر القطيعة التي دفعت بالوعي الحديث إلى

اعتناق شكل آخر (جديد؟) من السلطة أو صياغة حل آخر - في إطار مفاهيمي وظروف جديدة - لديمومة العالم المشترك. كيف يصار إلى تجنب إرجاع الغيرية إلى استمرارية التقليد؟ كيف يُفكّر بإعادة طرح مسألة السلطة - وهي إعادة توظيف تتعلّق بالجديد - من دون إرجاعه إلى زمن بعيد؟

النقاش بين شميت وبلومنبرغ : مشروعية الأزمنة الحديثة

لم يكن الرهان النهائي للنقاشات المتعلقة "بالعلمنة" سوى رهان يتعلّق بمشروعية الأزمنة الحديثة. في النقاش الكبير الذي دار بين بلومنبرغ وكارل شميت[16]، حول حركة الحداثة في العموم، تم التساؤل في العمق ما إذا كانت مشروعية الحداثة تنبثق، وهو ما يؤيده شميت، من أعماق الزمانية أو ما إذا كان التأكيد - الذاتي (auto-affirmation) العقلاني للحداثة هو ما يؤسّس بالذات شرعيتها. تمسك بلومنبرغ وبعناية خاصة بمناقشة طرح شميت، لاسيما الفكرة التي مفادها أن "كل المفاهيم الراسخة الخاصة بنظرية الدولة الحديثة هي مفاهيم لاهوتية تمّت علمنتها"[17]. ولقد اعتبرت هذه الصيغة المميزة كما لو كانت "الشكل الأشد قوة لنظرية العلمنة، لا بسبب ما تؤكده من وقائع وحسب، بل أيضاً بسبب النتائج التي تؤدي إليها"[18].

لماذا يعتبر بولمنبرغ أن إعلان شميت يجسد النمط الأكثر تأكيداً

---

(16) انظر بشكل خاص إلى الفصل الثامن من الجزء الأول لـ:
Blumenberg, *LTM*, pp. 98-111,
وانظر ايضاً: Carl Schmitt, *Théologie politique* (Paris: Gallimard, 1988).
(17) Ibid., p. 46.
(18) Blumenberg, *LMT*, p. 101.

لنظرية العلمنة، وذلك ليس بسبب مضمونها وحسب، بل بسبب ما تنطوي عليه من تداعيات؟ ولذلك أسباب عدة. فقد أجرى شميت بدايةً تحويلاً حوّل فيه الله من الإله القدير إلى المشترع السيّد. والدولة، التي تتمتع بهوية غير مرئية، تتدخل على جميع الصعد متخذة بذلك حالة القدرة الإلهية. فالدولة هي، وفي الآن نفسه، المشترع والمنفذ والهيئة التي تهب النعم والعناية[19]. فالسياسي الحديث (الدولة بتعبير آخر) يستند إلى مصدر لاهوتي. والقضية هذه هي نتيجة طرح أساسي ليس سوى التماهي بين السيادة والقرار. وإذا كان "للحالة الاستثنائية بالنسبة إلى الاجتهاد القضائي الدلالة نفسها التي للمعجزة بالنسبة إلى اللاهوت"، وإذا "كان يعتبر سيّداً مطلقاً من يتخذ القرار في الحالة الاستثنائية"[20]، فذلك بسبب الامتياز الميتافيزيقي الذي يعطى للقرار بوصفه بداية مطلقة. فالقرار يحيل فعلاً إلى سلطان الله المطلق حيث تعلو إرادته على كل مرجعية للعقل. ذلك هو الموقف النهائي لنظرية شميت اللاهوتية المطلقة.

والحال أن شميت قد رأى في عموم حركة الحداثة ميلاً قوياً للحياد ولانحسار السياسي. ويؤدي نقل اللاهوت ـ المكان المميز للمناظرات الجدلية ـ تجاه العقلانية العلمية إلى البحث عن فضاء محايد حيث تكون المنازعات قد هدأت، بل تم إلغاؤها قدر الإمكان. هكذا تتجه الحداثة، إذاً، وفي ضوء تنقلاتها المتتالية، نحو تحييد الثقافة والفكر. ولكن الحياد هذا ليس نتيجة تصفية فقط ـ تصفية اللاهوت السياسي والعقيدة الأساسية التي تؤكّد خطيئة العالم والإنسان ـ إنه هدف الحداثة السياسية نفسها، أي أنه نتيجة الليبرالية نفسها. فالليبرالية

---

(19) Schmitt, Ibid., p. 48.

(20) المصدر نفسه، ص 15.

السياسية ـ هدف شميت المفضّل ـ تحيّد بالفعل القرار السياسي : فهي تضعف التناقض الأساسي بين صديق/عدو الذي تقوم عليها فكرة السياسة "الحق" ، وتستبدل الحرب بالمنافسة والقرار بالتشاور والنقاش. فالليبرالية تؤشر إلى زوال التداول السياسي. وقد أخلى المشروع الحديث بنية العالم الثنائية. وحين سعت الإنسانية في القرن السابع عشر للبحث عن مجال "محايد" منتقلة من "لاهوت مسيحي تقليدي إلى نسق علمي طبيعي" ، فهي رامت التخلي عن الخصومات اللاهوتية الأساسية ـ الله أو الشيطان ـ دافعة الله نفسه خارج العالم. "وبفضل الفلسفة التأليهية في القرن السابع عشر، وضع الله نفسه خارج العالم وأصبح سلطة محايدة إزاء صراعات الحياة الواقعية وتناقضاتها (. . .) لقد أصبح مفهوماً، ولم يعد وجوداً"[21] وهكذا توصلت الحداثة إلى إنكار المعجزة بوصفها تنطوي على قطيعة مع القوانين الطبيعية وباعتبارها استثناء يرتبط بالتدخل الإلهي.

لقد اكتشف بلومنبرغ أن هذه الثنائية الأساسية كانت الدافع لطرح شميت : "يخيّل لي أنه خلف الطرح، الذي مفاده أن المفاهيم الأساسية للعلم السياسي الحديث هي مفاهيم لاهوتية معلمنة، نجد في الواقع نموذج أكثر ثنائية للحالات من اكتشاف تاريخي. . ."[22]. وبتعبير آخر، لا يتعلّق طرح شميت فقط بدور العلمنة في تكوين الدولة الحديثة. وقد ينطوي طرحه لنظرية التاريخ نفسه على توجه سياسي حاسم : الثنائية الأساسية للصديق والعدو. فقد انطوى هذا النقاش الصريح على طريقة فهم الحداثة، وهو رهان أدركه شميت جيداً عندما هاجم الطريقة التي ناقش فيها بلومنبرغ مقولة "العلمنة" .

---

(21) Carl Schmitt: "L'ère de neutralisations et des dépolitisations," dans: *La notion de politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1989), p. 145.

(22) Blumenberg, *LMT*, p. 102.

وفكرة "مشروعية الأزمنة الحديثة" نفسها قد قلبت، بحسب شميت، رأساً على عقب مفهوم المشروعية، التي سوّغت نفسها باستمرار "انطلاقاً من الديمومة والقدم والأصل والتقليد"[23]، ثمّ اعتبر أن بلومنبرغ يستند إلى القانونية (المطابقة للقانون) بدلاً من "الشرعية" (المطابقة للحق). والحال أن القانونية تجسّد بامتياز طريقة العمل البيروقراطي : فالأمر يتعلّق أولاً بضمانة امتثال العمل للقانون في إطار إجراء ما، و"القانونية وحدها يمكن اعتبارها النهج المسوَّغ للحداثة". وباستعارة كلمة كوجيف (Kojève) نقول: إن القانونية ليست إلا "جثة" السلطة[24]. وعلى العكس من ذلك، تكرِّم الشرعية الأصيلة التقليد والإرث والأُبوة. وقد ذهب بلومنبرغ، إذاً، بحسب شميت، إلى إعلان سلطان الإنسان الذاتي الذي يمنحه لذاته ويرفعه ضد التعالي. إننا نتعامل بشكل أساسي مع تفكير "جديد يأتمر بنفسه"[25]، ومزيلاً بذلك عنه حاجز القديم.

ومن ثمَّ، فقد أحال شميت إلى "مصدر"، إلى "سلطة" تصبو إلى أن تكون موسِّسة في التعاقب الزمني. ترتكز الشرعية على "حصانة الأنظمة المنبثقة من عمق الأزمنة"[26]، وفي ظل هذه الظروف تجد الحداثة نفسها فعلياً فاقدة الشرعية من خلال طموحها إلى التجديد والقطيعة. لكن، إضافة إلى كونها ناكرةً لإرثها، فالحداثة تسقط بفعل مسعاها إلى الحيادية ومحو التناقضات الأساسية. فهي، إذاً، مخجلة ولسببين : إنها تخجل من أصولها، وهي زمن عار بوصفها تؤثر زوال السياسي والحياد.

---

(23) Schmitt, *Théologie politique*, p. 169.

(24) Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité* (Paris: Gallimard, 2004), p. 63.

(25) Schmitt, Ibid., p.172

(26) Blumenberg, *LMT*, p. 106.

هذا ما ردّ عليه بلومنبرغ معتبراً أن شرعية الأزمنة الحديثة تكمن في مطالبتها بالتأكيد ـ الذاتي وبالتأسيس الذاتي. إذا كان للعلمانية من وجود ـ والعلمانية لا تعني العلمنة ـ ، فهي تنطوي قبل أي شيء آخر على هذا الموقف الخاص، على حالة الشرعنة غير المسبوقة الكامنة في قلق تحقيق القطيعة. وهذا لا يعني، كما سبق ورأينا، إلغاء آثار التفاوت بين المقصد (الاستقلالية الذاتية) وتحقيقه، بل القبول بصحة مشروع مصحوب، ولهذا السبب بالذات، بأزمة في المشروعية.

إذا كان هذا النقاش حول المشروعية يمثّل رهاناً أساسياً، فذلك لأن الحداثة قد طعنت تحديداً في النظام التقليدي، ووجدت نفسها من جراء ذلك مرغمة على تحديد مواقف جديدة، ضرورية للتقدم. عالمٌ تأسَّس على التقليد هو عالم يؤمن بصدقية ما كان دائماً موجوداً. ويصاحب الطعن في أنماط (عيش) تقليدية واهبة المعاني عملية تحرر التي بدورها يمكن أن يطعن في مبدئها وفي نتائجها في آن واحد. وبسبب غياب القدرة على فهم الحاضر بالاستناد إلى ركائز صلبة، فإنه يظلّ مهدداً باستمرار من جرّاء تقلباته. وترتبط الحداثة أيضاً بجزء منها بثقافة منقسمة على ذاتها حيث تتواجه فيها أنماط متناقضة في المشروعية. وقد تحدّث فيبر (Weber) عن "تعدّدية القيم" ليعبّر عن هذا الموقف الوجودي للإنسان الحديث، الذي بات يواجه خيارات لم تعد تفرض نفسها بيقينٍ لا لبس فيه. لكن، ولهذا السبب بالذات، فإن قدرتنا على الحكم والعمل قد تلقت بشكل ما دفعاً جديداً. فنحن، كما يقول ماكس فيبر، قادرون على اتخاذ موقف من العالم وعلى إعطائه معنى. ولا يعني فقدان وحدة معنى العالم أنه قد غدا فارغاً. بل إن خسارة المعنى هذه تشكل نقطة انطلاق لمقتضيات جديدة، تفرض على الإنسان الحديث خلق معنى، مهما كان هذا المعنى إشكالياً، بل قابلاً للتنوع : فهل هذا يعني، إذاً، أن هنالك

تعدّداً في المعاني عوض المعنى الواحد؟ تلك هي عملية تعدّدية السلطة ـ أو السلطات. فالسلطة تشكل، إضافةً إلى خسارتها أو شغورها، الأزمة التي نحن اليوم في صدد مواجهتها.

2 ـ الوجود الديمقراطي

تأسيس جديد : العقد

ثمة تفاوت فريد يسكن السلطة، كما رأينا. وهو تفاوت قد ترسخ، بحسب السلطة التقليدية التي أسَّسها الرومان، في قابلية الاعتراف بـ"أسبقية للمعنى". وقد كان الثالوث الدين/التقليد/السلطة قد ربط هذه الأسبقية بفعل التأسيس الذي أمّنت له قوةً خالدةً.

والحال أن الحداثة السياسية منحت نفسها تأسيساً آخر، تعاقدياً بامتياز، عندما انهارت نظريات الحق الإلهي التي كانت قد أسبغت على السيادة أصلاً إلهياً (لا سلطان إلا من الله *non est potestas nisi a Deo*)، قطع المجتمع السياسي مع هذا النوع من التعالي وانعكس كما لو كان تأسيساً إنسانياً لا يرتكز إلا على الإنسان. أسَّس المجتمع ذاته بفعل عمل تأسيسي جديد: الميثاق الاجتماعي. والميثاق تفويض متفق عليه. ونعلم ما يمكن أن تحمل هذه الصيغة من مفارقة تجاه مبدأ مشروعية مبنيّ على التعالي. وفي هذا المآل الجديد، يؤدي حق الإمرة ـ أو السيادة بتعبير آخر ـ إلى إشكالية : ذلك أنه يقع عليه تحصيل توافق بين الذين يطيعون. هذا هو جوهر العقد الذي يُنشئ المجتمع والذي يشرعن في الوقت نفسه وجود للسلطة السياسية. فمسألة العقد لا تتوقف عند تصور هذا المؤلف أو ذاك (على سبيل المثال، ميثاق الخضوع عند هوبز، وميثاق الشراكة عند روسو)، فما يهم هو فعل التأسيس الذاتي للجسم السياسي وما ينتج عنه من بعد توافقي. فالميثاق فكرة مصطنعة أو خيالية : فهو فرضية ـ وليس حدثاً

تاريخياً ـ ولا أساس له في الطبيعة. والعقد لا يتصل بالتاريخ على الإطلاق. إن العقد، كما يقول روسو، هو أساس كل سلطة شرعية قائمة بين البشر. وأمّا ما يتعلّق بمبدأ التوافق، فإنه ينبثق من الإشكالية الفردانية : إن حرية الأفراد حقّ طبيعي غير قابل للتصرف فيه والشركة المدنية فعلٌ إرادي. "والسلطة السيّدة لا تكون شرعية إلا بفعل قبولها إرادياً. فهل ثمة من أساس أكيد يستقطب إجبار الناس أكثر من ذلك الذي يقوم على الالتزام الحر والخضوع الذاتي ؟ بالإمكان الجدال في أي مبدأ آخر، ولكن لا يمكن الاختلاف على هذا"[27].

لكن روسو يعلم جيداً أن العقد الاجتماعي يجسد طبيعةً خاصةً، باعتبار أنه لا يكمن في الالتزام المتبادل بين الأفراد (وهو ما يعرّض العقد باستمرار إلى خطر حلّه، ومن ثمّ إلى انحلال الجسم السياسي)، بل في الالتزام المتبادل بين الجمهور (أو الشعب الموحد بوصفه سيّداً) والأفراد باعتبارهم ذواتٍ. خلافاً لتصوّر هوبز للعقد، حيث يتخلى الأفراد معاً عن سلطتهم محيلين إيّاها إلى الحاكم، يلزم العقد، كما تصوّره روسو، الأفراد لا فيما بينهم بل مع الجسم السياسي الذين سيشكلون أعضاءه "كجزء لا يتجزأ من الكل"[28]. كما إن العقد ينطوي على "التخلي الكامل لكل شريك عن حقوقه إلى الجماعة بأكملها" : إنه يحوّل الاستقلالية الطبيعية إلى حرية، أي إلى الطاعة لقانون يشارك المرء في وضعه. وبالحفاظ على قاعدة

(27) Jean Jacques Rousseau: "Lettres écrites de la montagne, lettre VI", dans: *Oeuvres complètes*, Bibliothèques de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1964), tome III (noté: OC III), pp. 806-807.

(28) Jean Jacques Rousseau: "Du contrat social, I, 6," dans: *Oeuvres complètes III*, p. 361,
الإشارات إلى هذا النص سيشار إليها اختصاراً: CS.

الجسم الاجتماعي من التعسف الفردي ـ من استنسابية الأفراد ـ ، يُحدث العقد بالمعنى الضيق نشوء الاستقلالية الذاتية. فالإنسان الحديث هو الذي يتفكّر في ذاته ويؤكّدها كمصدر لأفكاره ولأفعاله، وبوصفه أساسها وفاعلها. وهو يرفض التبعية، أي التبعية لمعيار يُفرض من الخارج. ولكن يسأل سائل هل أدّت هذه الاستقلالية إلى زوال كل "أقدمية" أو "أسبقية"؟ فهل تستبعد الاستقلالية الذاتية كل مرجعية إلى الغير؟

وإذا كان تأسيس الجسم الاجتماعي لا يشبه أيّ إجراء تعاقدي، فذلك لأنه يتخطى فكرة الجمع (addition) البسيط للقوى الفردية. وإذا كان الأمر كذلك فلأن ثمة شيئاً "أكبر"، و"أعلى"، يشكّل مرجعية تتخطى توافق الإرادات الفردية. ويتجلى هذا الشيء الذي يحدث إضافةً، بالنسبة إلى روسو، في سمة العبور "المقدسة" إلى الوجود الاجتماعي : "إن النظام الاجتماعي حق مقدّس يستند إليه كل الآخرين"[29]. وتتخطى "قدسية" العقد توافق الأجزاء (الأفراد). لكن ما هو مصدر هذه القدسية؟ وما هو هذا التعالي الكامن في فعل التشارك الذي من خلاله "يكون الشعب شعباً"؟

ولهذا العقد "المصطنع" أولاً سمة فعل فريد آني. فهو اللحظة المؤسِّسة للجسم الاجتماعي. ولكن العقد يؤسس أيضاً لأسبقية : "يستحسن قبل الخوض في فحص الفعل الذي من خلالة ينتخب الشعب ملكاً، تفحّص الفعل الذي من خلاله يصبح الشعب شعباً. ذلك أن هذا الفعل، ولكونه بالضرورة سابقاً على الآخر، هو الأساس الحق للمجتمع"[30]. وعليه، لا يمكن التخلص بهذه السهولة من "أقدمية" في المعنى.

(29) Ibid., I, 1, OC III, p. 352.

(30) Rousseau, *CS*, I, 5, OC III, p. 359.

يجب أن يُفهم "الفعل" الذي يجعل من الشعب شعباً بمعنيين اثنين : إنه يؤسس (يفتتح، يرسي) وينتج جسماً يستمر في الزمان. وهو يتضمن نظرياً حالتين اثنتين: آنيّة الفعل الأصلي وفاعليته الدائمة، الديمومة التي ينتجها. وينعكس هذان المعنيان عبر الصيغة التي تراعي جوهر الميثاق: "آنياً، ينتج فعل التشارك هذا جسماً أخلاقياً وجماعياً بدلاً من الشخص الخاص بكل متعاقد (...)"[31]. آنيّة وفعالية منتجة. ويكون الفعل الفريد الذي يضمن في الوقت نفسه استمرارية الزمن فعلاً في غاية المفارقة : فهو ينوجد مرة واحدة، ويؤسّس مرة واحدة. إنه فعل لا يتكرر ـ وهو ما يميزه خصوصاً عن كل العقود الأخرى ـ يقع عليه تأمين استمرارية الزمن الاجتماعي: هكذا ينبثق الجسم السياسي "من فعل واحد للإرادة ولا تكون استمراريته على الدوام سوى تكملة لالتزام سابق وأثره. ولا تهدأ قوة هذا الالتزام الفاعل إلاّ بفعل انحلال الجسم"[32]. ويكون انسلاك السياسي في الزمنية مشابهاً (نظرياً) لنهج التأسيس الروماني نفسه : تتمتع البداية (فعل التأسيس) أيضاً بقوة على الاستمرارية. ويمثّل الميثاق مبدأ تفعيل مستمر، وبهذا المعنى يصبح فعلاً ما بعد ـ سياسي، أنثروبولوجي أو ميتافيزيقي أكثر منه قضائياً بالمعنى الدقيق للكلمة.

كما إنه يجب ضمانة هذه الآنيّة في الواقع، وتفادي انحلال الجسم السياسي. إن طرح الحفاظ على وجود الجسم السياسي شيء، وإمكانية لاتماسك أفعال "السيّد" (الشعب) الفاعلة، شيء آخر. لذلك كان هاجس روسو بالتحديد هو تجنّب تفتّت الجسم

(31) Rousseau, *CS*, I, 6, OC III, p. 361,

انظر أيضاً CS, I,7 : "ما أن تتحد هذه الكثرة لتشكل جسماً".

(32) Rousseau: "Fragments politiques," dans: OC III, p. 485.

السياسي وتأمين شروط الحفاظ عليه : "ذلك أن الفعل الأولي الذي من خلاله يتكوّن هذا الجسم ويتوحّد، لا يُحدِّد بعد ما يقتضي فعله ليحافظ على ذاته على الإطلاق"[33]. بمعنى آخر، حتى الطبيعة الخاصة للعقد التأسيسي غير قادرة بمفردها على ضمان استمرارية الجسم السياسي، فيما بعد لحظة التأسيس. لذلك لا بد من انسلاك ما قد تأسَّس في العقد في الديمومة الفعلية. والتأسيس الآني الذي يستجيب لإلزامية التكوين الذاتي والتأسيس الذاتي، لا يسمح بتأمين إقامة حياة اجتماعية قابلة للاستمرار : فالتأسيس لا يجسد فعل خلق يستمر دون انقطاع. فقد وهب الميثاق الاجتماعي "الوجود والحياة" للجسم السياسي، والآن ينبغي إعطاؤه "الحركة والارادة".

المشترع والزمن

تتطلب "معجزة الاستمرارية" التي ساقها في الماضي الثالوث دين/سلطة/تقليد في ظل ظروف الحداثة السياسية، أي ظروف التأسيس التعاقدي، أن تكون مسوّغة بشكل مغاير. يجب العمل على انسلاك المبدأ في واقع الأشياء. ولهذا السبب أدخل روسو إلى الجزء الثاني من **العقد الاجتماعي** صورة غريبة، موروثة من الأجداد، بل عريقة في القدم، إلا أنها قد تكون علامةً لغيريّة لا يمكن استبدالها : إنها صورة المشترع، الذي لعدم إمكانه استخدام القوة أو الحجة"، يلجأ بالضرورة إلى "سلطة من طراز آخر قادرة على الاستقطاب من دون عنف وعلى الإقناع من دون الاقتناع"[34]. والمشترع بهذا المعنى ليس صاحب السلطة التشريعية (الذي يقرّ القوانين) ولا هو أيضاً في

(33) Rousseau, "*Manuscrit de Genève*," livre I, chap. II, dans: OC III, p. 312.

(34) Rousseau: CS, III, 7, OC III, p. 383.

نهاية المطاف مجموع المواطنين الذين يؤيدون القوانين. إنه ذلك الشخص "الخارق" الأسطوري أو شبه الأسطوري (أمثال موسى وصولون وليكورغ) أو الشخص التاريخي (كالڤين) الذي خصّه روسو بعبقرية سياسية عالية و"بروح سامية". "فما الذي دفع إلى ضرورة اللجوء إلى المشترع وإلى السلطة هذه التي هي من نوع آخر"؟

إن الوجود السياسي، كما يقول روسو، يتطلّب شيئاً لا يخضع للسلطة البشرية وحسب: "لا بد من آلهة تعطي البشر القوانين". لماذا؟ لأن الشعب لا يمكن أن يبني نفسه بطريقة عفوية وبمفرده: فالحشد الأعمى لا يتحرّك من تلقاء نفسه ليصبح شعباً، ولا ليصبح "شعباً من الحكماء" على الإطلاق. إن التأسيس السياسي للحالة الاجتماعية ليس بالشيء السهل: لا يحقق الناس مباشرةً كل ما هو بوسعهم ما إن يدخلوا في النظام السياسي. ثم إن المسألة ليست مسألة تحديد خيارات يتوجب علينا القيام بها "بقدر ما هي وضعنا في حالة حسن الاختيار"[35] ثمّ إن التموضع في حالة حسن الاختيار يتطلّب قبل فعل الاختيار اللجوء إلى شكل من "الأسبقية"، وإن كانت غير ـ زمانية. وبتعبير آخر، لا يكتفي الوجود السياسي بوحدة شكلية وقانونية تبقى خارج العلاقات المتبادلة بين الأفراد، بل يهدف إلى تأسيس شيء ما كعلاقة محايثة للجسم السياسي مع كل من أعضائه. ولا تكون هذه العلاقة فاعلة إلا في الديمومة. فهي تستلزم شيئاً ليس موجوداً في الزمان فقط، بل له صلة على ما سنرى مع الزمان. إن الوجود السياسي ليس حالةً سياسية خارجةً عن وجود الناس: وإذا كان النظام الاجتماعي "مقدساً" فلأنه ينطوي على نوع

(35) Rousseau: "Lettres écrites de la montagne, lettre II," dans: OC III, p. 713.

من الاهتداء الوجودي، وهو ما يمكن أن يقال عنه إنه يشتمل بالنسبة إلى روسو على البعد "الأخلاقي" للسياسة.

إنّ المهمة السياسية الأولى هي تأسيس الشعب، أي تغيير طبيعته إيجابياً : وهي مهمة جبارة، مطلبٌ تحقيقه شبه متعذّر إذ يقتضي، إذا صح القول، أن نغيّر الطبيعة البشرية. ويعود للمشترع مهمة الدفع إلى حد ما إلى هذا الاهتداء الوجودي، القادر وحده على إدراج السياسي في الديمومة. على الشعب "أن يتعلم معرفة ما يريد، ذلك أنه إذا أراد الخير على الدوام، فهو لن يتمكن من تحديده دائماً من "تلقاء ذاته". فذلك هو تحوّل في الحكم يترافق مع إمكانية وجود سياسي فعلي : على كل شخص أن يعلم ما عليه أن يرغب. وإلى الشعب يعود في نهاية المطاف الحق في أن يشاء، أو بعبارة أخرى أن يستعمل إرادته وأن يقرر. وبتعبير آخر، لا ترجع الإرادة العامة - وهي نتاج خيال نظري كما هو حال العقد الاجتماعي، وهي تنبثق من العقد أو تجسّد "تحقيقه" الزمني - إلى مجموع الإرادات الفردية ولا هي تتلاقى أيضاً مع إرادة الأغلبية. فهي تعبّر عن علاقة محايثة ما : إن لها القدرة أن تصبح إرادةً خاصةً. من هنا، يمثّل المشترع دور الوسيط : يعمل على تلاقي الفرد والوجود المشترك. يعمل على بروز عالم مشترك. فنقل الأنا إلى الوحدة المشتركة من دون أن يذوب فيها، فذلك يعود إلى مهمة المؤسَّسات الاجتماعية الجيدة.

يحتمل الموقف الذي اتخذه روسو عناوين عدة : ذلك بداية لأن صورة المشترع ترتبط على ما يبدو بالماضي (لكن أي ماضٍ؟)، في حين يفترض مسبقاً منطق التعاقد المتعلّق بإرادة المتعاقدين الانفصال عن التقليد. فهل يكشف هذا الغموض صعوبات التأسيس الذاتي بل وإحراجاته، أو لا يعدو الأمر كونه مجرد حنين إلى الماضي لا يمكن

كبحه؟ الأمر محيّر ولكن لسبب آخر : انطلاقاً من إسناده إلى المشترع دور الهيئة الناظمة ـ أي السلطة المؤسِّسة ـ يمنح روسو المشترع القدرة على التحكم أداتياً بالسلطة. وصيغة العقد ـ "الانصياع من دون عنف والإقناع من دون الإقتناع" ـ ليست صيغة تخلو من الإبهام. تشير الصيغة إلى الطبيعة الفريدة في علاقة السلطة، المتميزة عن الإكراه بالقوة، لكنها لا تستبعد أن يأخذ السلطان قناع السلطة. إن خضوعاً لا علاقة له بالإكراه لا يصبح مع ذلك شفافاً. ولا يؤشّر الخضوع هذا إلى القدرة الحرة على العمل على الإطلاق. وبتعبير آخر، لا حاجة أبداً للمشترع أن يكون متلاعباً حتى تظهر سمة الاعتراف المبهمة. فإذا "كان محرّك السلطة السياسية في قلب المواطنين" وإذا كان "لا بديل للأخلاق من أجل الحفاظ على الحكم"(36)، فهذا لا يعني أن استبدال الإكراه بالرغبة (أو التواطؤ) يؤدي إلى العبور من العبودية إلى الحرية. ويمكن أن يكون الإقناع من دون الاقتناع ـ من دون اللجوء إلى إقامة الحجة والنقاش العقلاني ـ أيضاً التعبير الأكثر فعالية عن عظمة تقنية السلطان. فقد يعمل المشترع من هذا المنظور على تبرير السلطان. لذلك يسأل: سائل أين تقع الحدود بين الاعتراف والعبودية الطوعية؟ ربما كان ذلك من رابع المستحيلات.

يجمع المشترع ظاهرياً، لكونه لا يمارس أي سلطان سيادي، بين عنصرين متنافرين : يتخطى عمله القدرات الإنسانية، ومن أجل تنفيذه يستعين "بسلطة لا تساوي شيئاً". فقد تصدّى روسو بصورة جليّة بشأن النقطة الأولى إلى مسألة التأسيس ـ الذاتي ولعلاقتها "بالأسبقية". وبشأن النقطة الثانية استعاد فكرة "القوة الصفر" العزيزة على الرومانيين.

---

(36) Rousseau: "Discours sur l'économie politique," dans: OC III, p. 252.

تشبه امتيازات المشترع تلك التي كانت لمجلس الشيوخ الروماني. فهو لا يقبض على السلطان : "فهي ليست سلطة قضائية، ولا سلطة سيادية البتة". يقوم المشترع باقتراح القوانين من دون أن يقوى أبداً على فرضها. فهو يقدّمها ويسدي نصيحة. هكذا حين يعمل ليكورغ (Lycurgue) على سنّ القوانين لوطنه، فإنه يبدأ بالتنازل عن السيادة. وإذا كانت تتلاقى سلطة المشترع مع السلطان المطلق، فهي تتميز عنه حتماً : إن الخلط بين الحقلين هو الذي يقود الشعوب إلى الاضمحلال، أي إلى الطغيان. لكن المشترع يقوم مع ذلك بعمل تربوي، فهو يقوّم الحكم السيئ. ومع أنها تستهدف المصلحة المشتركة، فإن الارادة العامة قد تقع في الخطأ. صحيح أنها مستقيمة، إلا "أن الحكم الذي يرشدها ليس واضحاً باستمرار"[37]، ويعود إلى المشترع المربّي أن يقوم بإرشادها.

فهل يعني اللجوء إلى صورة المشترع أن روسو فيلسوف مُعادٍ بشدة للحداثة، وأنه لا يرى مجالاً آخر للطعن في فساد مجتمعات عصره إلا بتوسّل النماذج القديمة؟ "انظر إلى الأمم الحديثة، فأرى فيها قوّة على إصدار القوانين، ولا أرى مشترعاً"[38]. ولكن ما إن نتمعّن بنص **تأملات في حكومة بولونيا**، نجد أن روسو لا يشدّد كثيراً على تفوّق القديم بقدر ما يعزو إلى المشترع مهمة إخراج الكثرة من التفكّك، بل الضياع، وتثبيتها على الدوام في "جسم الأمة". فقد عرف كل من موسى وليكورغ ونوما بومبيليوس ـ وهي الأمثلة الثلاثة التي يرجع إليها روسو ـ كيف يمنحون أممهم قوة "تقاوم شدّة الأزمنة". ففي إقامته في الصحراء أعطى موسى للعبرانيين مؤسّسة

(37) Rousseau, *CS*, II, 6, OC III, p. 380.

(38) Rousseau: "*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II: Esprit des anciennes institutions," dans: OC III, p. 956.

دائمة"، و"الإكراه المستمر" الذي فرضه ليكورغ أعطى لإسبارطة هوية فريدة، كما جعل نوما عمل رومولوس (Romulus) عملاً "متيناً ودائماً" (التشديد من المؤلفة).

للوهلة أولى، يمكن أن يظهر المشترع كما لو كان نوعاً من صورة معلمنة عن الإله الخالق: يبدو أن انهيار النموذج اللاهوتيّ السياسي قد أجبر روسو على تطوير هذا البديل (المشترع) لقوة متعالية قد غدا وجودها متعذّراً. إلا أن روسو يشدّد على الأقل وبالقدر نفسه على مسألة الديمومة، على المؤسَّسة باعتبارها انسلاكاً في الزمن الآتي، وعلى الضرورة التأسيسية في اللجوء إلى الدين والطقوس. أما نوما فكان أكثر من مجرّد "معلم للشعائر والاحتفالات الدينية". هكذا ترتبط بالتأكيد إشكالية المشترع بإشكالية الدين المدني، إلا أن موضوع الدين المدني يتجسد في "المشاعر المرتبطة بالحياة الاجتماعية، التي بدونها يصعب على المرء أن يكون مواطناً لا ذاتاً مؤمنة"[39]. يولي الدين المدني أهمية كبرى لمسألة الديني بوصفه مكوّناً للروابط (يجمع ويوحد): فهو ليس بهذا المعنى لا وسيلةً ولا بديلاً. فإذا كان هناك وجود "للتعالي"، فهو يتجسد الآن، في ظل الظروف الخاصة بالحداثة، في النظر إلى المستقبل بدلاً من الانسلاك في الماضي. علينا أن لا ننسى أن نص **التأملات** قد كتب بناء على طلب بولونيين بهدف "إصلاح" حكمهم ومؤسَّساتهم الوطنية. حتى لو بدا روسو وقد تنازعه الانجذاب إلى النموذج القديم والتفكير تبعاً لشروط المحدثين، فهو يُظهر في هذه النصوص أن مسألة السلطة ليست مسألة تتعلّق بتكوينها بقدر ما تتعلّق بانتقالها.

(39) Rousseau, CS, IV, 8, OC III, p. 468.

في كتابه، **مفهوم السلطة**، أشار كوجيف إلى أن كل سلطة إنسانية هي عرضة للتقهقر وتنطوي ممارستها على عنصر الخطورة : هناك إمكانية أن تقاوَم على الدوام ممن هو خاضع لها، وهو ما يجعل إلغاء السلطة الخاصة مسألةً قابلة للحدوث. في حالة العقد القابل للنقض بفعل خضوعه لإرادة المتعاقدين، بإمكاننا القول إن الخطر قد يبلغ ذروته بسبب الغياب لأي ضمانة منبثقة من الإلهي. تبعاً للمنظور اللاهوتي، الله هو، نوعاً ما، الإله الحافظ الذي يضمن الاستمرارية ("النَسب")، أو وحدة الجماعة. وبتعبير آخر : الله هو باستمرار إله الأجداد، وبهذا المعنى يمكن إرجاع كل تقليد وكل ماضٍ يعيّن الحاضر إلى أصل إلهي[40]. في المقابل، حين ننظر إلى فرضيّة العقد الاجتماعي، نجد أن السلطة الأولى سلطة انبثقت عن قرار جماعي، أي إنها انبثقت عن فعل هؤلاء الذين سيخضعون لها. فالسلطة هي، إذا، سلطة مشروطة بشيء مختلف عنها : وفي هذه الحالة، بالإمكان الشك بأن الإجراء التعاقدي يحلّ مسألة تكوّن السلطة. علينا أن لا ننسى، كما سبق وأشرنا، أن فرضية التعاقد لم تكن إلا فرضية عمل (إجرائية). لم يفكّر أي منظّر من منظّري العقد الاجتماعي أن العقد كان حدثاً تاريخياً. من هنا، كان العقد نتاج فعل خيال، إنه فعل افتراضي يستمد قوّته تحديداً من كونه لم يحدث أبداً، ومن كونه نابعاً من توافق غير تاريخي (anhistorique). العقد كائن خيالي.

من التقليد إلى النقل

لدينا هنا إشارة إلى تَغيّر ممكن لإشكالية السلطة عند المحدثين. إن زوال شكل سلطة يستند إلى التعالي و/أو إلى ماضي التقليد لا

(40) Kojève, *La notion de l'autorité*, p. 86.

يعني زوال علاقة السلطة بما هي كذلك : انقلبت السلطة نحو المستقبل، نحو خارجانيّة أخرى، نحو "تجاوز" آخر للسلطة. والخارجانيّة أو التجاوز اللذين نسمح بهما لم يعودا مرتبطين بمصدر أول أو بالرجوع إلى الوراء. أعاد المحدثون توجيه مسار تصوّرات السلطة. وقد طرحوا السؤال التالي : بأي خارجية وبأي تجاوز نتمسك بالركون إلى الأمام أو إلى مجرى الأمور؟ فالإشكالية التعاقدية، المؤسَّسة ذاتياً، المقطوعة عن التأسيس التقليدي محكومة بالنظر إلى المستقبل. والعقد يطرح، إذاً، مسألة النقل بوصفها مسألةً تأسيسيةً وليس مسألةً مشتقةً من مصدر آخر. سابقاً كان يتم الانتقال من التقليد إلى النقل. أما مسعى المحدثين فيعمل بالعكس من ذلك : من النقل إلى السماح (بتقرير المصير). لقد تم الانتقال من سلطة التقليد إلى سلطة النقل. ولم يعد السؤال "من أين تأتي السلطة؟" بل "إلى أين تذهب السلطة؟".

بالطبع، تبقى إشكالية "الأصل" أو المصدر إشكالية تطرح نفسها بالكامل، إلا أن إشكالية السلطة التقليدية لم تكن أقل وطأة. كان لغز السلطة الذي يتعذّر سبر غوره عند الرومان يُترجم باستعارة مزدوجة الدلالة وهي التأسيس/الكُمون. أما ظهور تصوّر جديد للسلطة ـ التأسيس التعاقدي ـ فهو تأسيس مشروط دائماً بفرضية سابقة لوجود سلطة أخرى. حتى لو كان أصل السلطة هو أصل الاعتراف بها من قبل من سيخضعون لها (مرة أخرى، تفرض السلطة نفسها بنفسها، أو لا وجود أبداً للسلطة)، يجب عدم خلط هذا الأصل مع علامات الاعتراف بها أو مع ظهورها. وكما قال كوجيف أيضاً بخصوص الانتخاب الديمقراطي، الانتخاب لا يخلق السلطة : إنه يثبّتها ويظهرها إلى الخارج، إنه ينقل سلطةً موجودةً أصلاً. إنه الانتخاب الذي لا يخلق سلطة لم تكن موجود فيما مضى على الإطلاق.

لا تحيل صورة المشترع، إذاً، إلى مسألة ـ يتعذّر حلّها ـ أصل السلطة بقدر ما تحيل إلى مسألة نقلها، أي إلى ديمومة عالم مشترك كما رأى الرومانيون. ولهذا السبب كانت مسألة الديمومة العامة بالنسبة إليهم، كما كانت بالنسبة إلى روسو أيضاً، الرهان الأساسي. مرة أخرى، إن الزمن يشكّل بحد ذاته سلطة.

الصعوبة تكمن في أن التأسيس التعاقدي في إنيّته ـ وهو تأسيس يستجيب إلى المشروع الحديث في التأكيد الذاتي والتفويض الذاتي، أي إلى إرادة القطيعة ـ لم يعد يسمح للمحدثين بالمطالبة المباشرة بنوع من خلق متواصل للمؤسّسات. والأمثلة التي استند إليها روسو، والتي احتجّ بها سابقاً مكيافيلي والتي تذّرع بها لاحقاً الثوّار الأميركيون والفرنسيون، بدت أمثلة في غير موضعها : إنها تنسلك للوهلة الأولى في إعطاء معنىً للعالم بقدر ما سمحت به ثلاثية الدين/السلطة/التقليد. هل يمكن القول إن روسو قد توسّل، من دون مراعاة لاختلاف الأزمنة، بدافع من الحنين (إلى الماضي) وبنوع من النفور الذي أوحته إليه الحداثة نموذج بائد؟ ألا يتعلّق الأمر بمناشدة باطلة؟ أو هل اكتشف ـ وبما يتجاوز اختلاف الأزمنة ـ استحالة أساسية : تقوم على إرادة التفكير بالاستقلالية الذاتيّة لا بوصفها اكتفاءً ذاتياً وحسب، بل بوصفها استقلاليةً معفاةً من كل ضمانة، من كل خارجانيّة؟ ألم يكن روسو مدركاً أن الحداثة بانفتاحها على ذاتها، هي مع ذلك "أسيرة انفتاح ليس من صنعها"[41]. تروم هذه الصيغة لكلود لوفور، خلافاً للفرضية البسيطة القائلة بزوالٍ كلي للبعد الديني (بحسب فهم الرومان لكلمة، (*religio*)، "ديمومة" تقليد قد غدا

(41) Claude Lefort: "Permanence du théologico-politique?," *Essais sur le politique* (Paris: Seuil, 1986), p. 263.

مجهولاً من قبل أولئك الذين اعتبروه زائلاً. ويمعزل عن التغيرات لم تصبح مسألة السلطة ـ مسألة من يقوم بالتفويض ـ مسألة لاغية من دون شك، وروسو انطلاقاً من صورة "المشترع" يستند إلى هذا "المبدأ المكوّن" الذي يتحكم بطريقة تأسيس الاجتماعي، في حين أن الحداثة تعتلن كقطيعة وتطالب بتأسيسها الذاتي.

لقد استخدم بلومنبرغ كما مرّ معنا شيئاً من المنظومة الإبستيمولوجية ـ إشكالية العتبات التاريخية والفائض في المسائل ـ للتفكير في الأزمات. وللتذكير فإن هذه الأخيرة، هي اللحظات التي يعيد فيها الوعي تناول مواقف ظلّت فارغة من خلال إجابات قد غدت غير فاعلة. هكذا كتب بلومنبرغ : "ربما يَلقى العقل السياسي الصادر عن العقد الاجتماعي حالة الحق الطبيعي، إلا أن هذه الطبيعة ليست بالنسبة إلى العقل إلا النقيض الذي توجّب عليه إيجاد حلٍّ له، إنه الخواء الذي انبثق وجوده منه"[42]. والحل اللاهوتي السياسي الذي أمَّن وحدة معنى العالم لم يعد فاعلاً، وقد أتت إشكالية التأسيس الذاتي لتحتلّ المكان الذي تركته المنظومة القديمة فارغاً. كان عليه أن يبتكر حلولاً جديدة، دلالات جديدة. إلا أن هذه الأخيرة لم تستطع مع ذلك إزالة الفائض الملازم للتأسيس التعاقدي. ومن ثمّ نصادف مجدداً الفكرة التي مفادها أن العلاقة الحديثة بالعالم ـ المدرك عبر التأكيد الذاتي ـ تُبقي دائماً هذا التأكيد على مسافة من تحققه الفعلي. هكذا يَظهر البعد المؤسِّس كجزء لا يتجزأ من الحداثة السياسية، التي بالرغم من نزعتها إلى التأسيس الذاتي تحيل إلى التواصل مع العالم، أي التواصل مع الرمزي. ذلك أننا حين نتطرق إلى مسألة "المبادئ المكوّنة" لمجتمع، فإننا نواجه أيضاً مسألة

(42) Blumenberg, *LTM*, p. 246.

تجربة العالم الذي من خلاله "يؤكد الناس على خطاب موحّد يضمنه توافق أولي، وتصاغ الحقوق والواجبات بالرجوع إلى قانون أصلي "[43].

ولا يفلت روسو بالطبع من هذه الثنائية : فهو يلجأ إلى فعل يروم أن يكون مصدر تأسيس (مؤسّس ذاتياً) الذي تنسحب عليه سمات الفعل الخلّاق. إلا أن روسو يعلم أيضاً أن أصول المشروع الحديث تحول دون الرجوع إلى نماذج مفقودة على الإطلاق. في هذا الصدد، تُحدد قضيّة المشترع نهجاً جديداً من الزمانية، خلافاً للنمط الذي يستند إلى التقليد. وتنفتح هذه القضيّة على فكرة التأسيس نفسها من خلال مسألة الأخلاق والعادات و"روح" أو "عبقرية" الشعوب : إن هذا "النسيج" الاجتماعي يتجاوز مسألة إقامة القواعد القهرية، وهو نسيج يضمن لهوية جماعة تاريخية استمراريتها الزمنية. هذا ما يسمح في المقابل بإيضاح "قدسية" العقد الذي يستمد الجسم السياسي "كينونته" منه : تلك هي الصفة المقدسة التي ناقشها موريس هالبواش (Maurice Halbwachs) محيلاً وجود الجسم السياسي بالذات إلى اعتقاد مؤسِّس، بل إلى فعل ثقة (بمعنى الإيمان) (*fides*).

إلاّ أن صورة المشترع تخفي أيضاً لبساً آخر : فبإمكان المشترع المربّي أن يجعل من السلطة وسيلةً وحتى قناعاً للسلطان. فهو بالطبع يعطي الإرادة العامة صوتاً. ولنا أن نقرأ في **الخطاب عن الاقتصاد السياسي**، أنه إذا حصل المرء على القوة وبثّ الرعب في نفوس الجميع، فليس في ذلك فن ومهارة سياسية. كما إنه يفقد الكثير لاستمالة القلوب (...). إن موهبة القادة الأكبر تكمن في

(43) Lefort, Ibid., p. 261.

تمويه سلطانهم فيجعلونه أقل قبحاً، ومن ثمّ فكرة قيادة الدولة بسلام يخيّل من خلالها الاستغناء عن الحاجة إلى قائد"[44]. وفي موقع لاحق يكتب مجدداً : "إذا كان جيداً معرفة استخدام الناس كما هم، فمن الأفضل بكثير أن نجعل منهم أن يكونوا ما نحن بحاجة إليه. والسلطة الأكثر قوة هي تلك التي تدخل الإنسان في الصميم، كما إنها تؤثّر بالقدر نفسه على الإرادة والأفعال"[45]. لقد أحالنا هذا النص من جديد إلى الانتقادات الأكثر كلاسيكية للسلطة بوصفها أداة فن الحكم. فالسياسي الماهر يستخدم أساليب نوعاً ما تدليسية ليكسب رضى المواطنين، وهو رضى يصعب تمييزه من العبودية الطوعية.

لا يرجع مع ذلك توجه روسو الصريح هذا (ولكن هل يمكن التخلص من هذه الصعوبة؟) السلطة إلى مجرد أداة للسيطرة. فهو يظهر الحاجز الذي به تصطدم كل محاولة لانسلاك المبدأ في الأحداث التاريخية وتقلّباتها. ولا يتطابق المنظور المعياري الذي يؤسِّس لإلزامية العمل السياسي مع الواقع التجريبي : فهما لا يلتقيان أبداً إلا بطريقة تقاربية. والحيلة التي يستطيع المشترع من خلالها توجيه الرأي في الاتجاه المرغوب تشير جيداً إلى هذا الفارق المتعذّر تخطّيه : يجب التفكير في السلطة بمعزل عن السيطرة، ولكن نجد أيضاً أن السلطان تاريخياً لا يستطيع إلا أن يلبس قناع السلطة ـ إلا إذا كان استبداده واضحاً. أو، بالإمكان التعبير عن ذلك بطريقة مغايرة، تقع السلطة عند تقاطع محورين : محور عمودي للسيطرة ومحور أفقي لإرادة العيش المشترك. ويقوم فكر روسو على وضع

(44) Rousseau, OC III, p. 250.

(45) المصدر نفسه، ص 251.

توجُّهين مختلفين في القوة في حالة نزاع. يصوّر "تأسيس" الشعب بوصفه مبدأً إلزامياً، مجسداً بذلك مثالية معيارية هي بمثابة شرط الوجود السياسي، إلا أن هذه الإلزامية محكومة في أن تنسلك في المسار التاريخي حيث تواجه عرضية الشر. والرابط السياسي، كونه يشتمل على "حقيقة المثالية"(46)، يجسد حيّز الصراع بين الناس بما هم كذلك (مختلفون)، وبين الناس كما يجب أن يكونوا.

مع ذلك لا يخلط روسو نظام السلطة العائلية أو المنزلية مع نظام السلطة السياسية. فالدولة ليست على صورة العائلة : وإذا كان على الأب أن يأمر في العائلة، "فلا شيء من هذا القبيل في المجتمع السياسي"(47). وباستناده إلى أرسطو، رفض روسو رفضاً قاطعاً طرح فيلمر (Filmer) القائل بتماثل السلطة الأبوية أو المنزلية والسلطة السياسية. ذلك أن مسألة سلطة "الرئيس" لا تطرح بالطريقة التي تطرح فيها سلطة الأب، مع أننا في كلتا الحالتين ـ الدائرة المنزلية والدائرة السياسية ـ أمام تدابير تتوسّل من يحققها. إلا أن الأشياء في العمق هي أشد بساطةً في حالة **تربية إميل** (*Émile*) أو حتى في الدائرة المنزلية الخاصة كلارنس (Clarens) : إن مسألة السلطة فيما يتعلّق بالتربية هي أقل إشكالية، إذ يتعلّق الأمر بتربية كائن ما زال في طور الصيرورة وفي حالة شبه خاضعة لمربيه. فلم يتح للولد بعد أن يتعرّف إلى العالم : والأمر يتعلّق بإدخاله إليه. **وإميل** (*L'Émile*) هو بحث في التربية. وهو ليس حالة العقد الاجتماعي ولا حالة النصوص حول بولونيا وكورسيكا.

وبدروه لا يحكم فولمار (Wolmar) في (*Nouvelle Héloïse*)

(46) Paul Ricoeur, *Histoire et verité* (Paris: Seuil, 1964), p. 256.

(47) Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 249.

جماعة من أفراد متساوين : بإمكانه، إذاً، أن يقيم في منزله نظاماً يتناسب والخَدَم المنزلي. وكل مهارة السيّد تكمن في إخفاء "الإكراه والانزعاج" ـ أي الإلزام على الخدمة ـ بطريقة يستطيع فيها الخدم من "الرغبة بعمل ما يرغمون على القيام به". يتعلّق الأمر بشكل واضح في تحويل العبودية القهرية إلى عبودية طوعية، والتنشئة على قبول السيطرة. ولا ينطبق الشيء نفسه على المجتمع السياسي حيث تكون القاعدة هي المساواة السياسية ـ القانونية : الكل متساوون بموجب الحق والاتفاق. مع ذلك لم يؤدِّ ذلك إلى استيعاب التوتر القائم بين تناحر الأفراد وضرورة انتزاعهم من خصوصياتهم الأنانية حتى يجسِّدوا "وحدةً مشتركةً". إن المسألة هي أكثر حدة من ذلك : فكيف ستتيح السلطة للمواطنين الالتحاق بالمؤسَّسات؟

هكذا تتطلّب السلطة الاستقلال الذاتي، لكن من دون أن تزول مع ذلك كل مرجعية مؤسِّسة أو غيرية ما. وتُظهر التوترات المرتبطة بإشكالية المشترع أن الاستقلال الذاتي ليس اكتفاءً ذاتياً : والتأسيس الذاتي عند المحدثين يتطلّب بدوره أن نتساءل حول "القدرة" التي تمنح المشروعية. لا فائدة ترجى، إذاً، من مقابلة كاملة بين المنظور التعاقدي "الأفقي" (أو "المتزامن") الذي يرجع إلى التبادل أو إلى العلاقة بين المتعاقدين وبين المنظور العمودي (أو "التعاقبي") المبني على سلطة التقليد أو على تعالٍ ما. من هنا، تبقى مسألة الغير غير محلولة بالكامل، بما في ذلك شروط المساواة الديمقراطية.

توكفيل والمساواتية الديمقراطية

تقوم إحدى لازمات "الأزمة" أو "الخسارة" الحالية للسلطة على أخذ العلم بالتباين الأساسي القائم بين التفاوت الخاص بعلاقة السلطة والدينامية الثابتة للتحوّل المساواتي الديمقراطي. كل

واحد يرى في الآخر شبيهاً، أنا آخر ومساوٍ، إذ لا يقبل أحد أي شكل من أشكال التفاوت. والصعوبات المرتبطة بالتأسيس التعاقدي ترتبط بشكل عميق بالصعوبات الناجمة عن شروط الوجود الديمقراطي.

كانت المدينة اليونانية، كما رأينا، تعرّف العلاقة السياسية بوصفها علاقةً بين متساوين : إلا أنها علاقة لم تكن تمارَسُ إلا بين أناس أحرار. ولم تكن مسلّمة المساواة التي ارتكزت عليها الخطابات والأفعال تعني إلا عدداً صغيراً من الأفراد : أناس أحرار ومواطنون ذكور. كان الناس في أغلبيتهم ينسلكون في نظام تراتبي لا نقاش حوله، سواء تعلّق الأمر بالعلاقة بين السيّد والعبد، بين الرجل والمرأة أو بين ربّ العائلة وأفراد الأسرة. وكانت العلاقة السياسية تساوي من خلال القانون بين أفراد يتفاوتون طبيعياً (بوصفهم كذلك) : أما المساواة أمام القانون فلم تكن تعني مساواةً في الحالة (الطبيعية). فالمساواة كانت تمارس في الحقل السياسي حيث يتلاقى الناس كمواطنين وليس كأفراد "متمايزين". لم تكن المساواة وهي من صفات المدينة اليونانية صفة ملازمة للطبيعة الإنسانية : لقد كانت من صنع المؤسَّسة (المدينة). في ظلّ هذه الشروط، أتاح النظام القائم على المساواة أمام القانون (isonomie)، المرتبط بنظام مساواتي في حق الكلام والإقناع وبأولوية الحيّز العمومي، أتاح مقاربة الطبيعة الخاصة لعلاقة السلطة.

تطرح مساواة المحدثين على مفهوم السلطة مسائل أكثر خطورة. وقد أضفى توكفيل، كما أشرنا إليه، على "مساواة الظروف" بنية "الفكرة الأم" أو المبدأ المكوّن. فتراه يفتتح مقدمة كتابه **الديمقراطية في أميركا** بالأسطر التالية : "بين الأشياء التي أثارت انتباهي أثناء إقامتي في الولايات المتحدة الأميركية، كان موضوع المساواة في

الظروف أكثرها الفاتاً للنظر"[48]. وفي الجزء الثاني من عمله هذا وسَّع توكفيل هذه الظاهرة بوصفها مبدأ معقولية المجتمعات الحديثة الحقيقي. لنذكّر مرة أخرى بهذه الفقرة : "نجد في كل قرن حدثاً فريداً ومسيطراً، وبه ترتبط الأحداث الأخرى. يولّد هذا الحدث باستمرار تقريباً "فكرةً أمّاً" أو فكرةً أساسية تؤدي في نهاية الأمر إلى جذب كل الأفكار أو المشاعر أو وضعها في مجرياتها. يشبه الأمر إلى حدٍّ ما النهر الكبير الذي يظهر أن كل السواقي المحيطة تجري لتصب فيه"[49].

لفهم أبعاد هذا القول لا بد أن ندرك أن توكفيل قد جعل من هذا المبدأ مصدر قطيعة جذرية : إنه بمثابة تصوّر معنىً جديدٍ للعالم يبدأ مع الديمقراطية الحديثة. ولا بد أن يلقى هذا المنطوق الأخير قبولاً عريضاً : فالتحوّل هذا لا يتعلّق فقط بمجموعة أحكام قضائية وسياسية من شأنها تنظيم السلطة وشكل الحكم، بل بنمط وجود جديد، إنها طريقة جديدة في الوجود في العالم وفي الزمان. وهذا ما أطلق عليه اليونان اسم (*politeia*): إنها حالة مجتمع تشتمل في الوقت نفسه على ممارسات مؤسّساتية وأنماط متنوعة من العيش المشترك. إن السياسة (*politeia*) على ما أشار ليو ستراوس هي إشارة إلى "نمط حياة مجتمع أكثر مما هي إشارة إلى تكوينه" : ويمكن ترجمة العبارة بكلمة "نظام" شرط فهم الكلمة بالمعنى الواسع، كما في عبارة (Ancien Régime)[50] ("النظام القديم"). صحيح أن

---

(48) Alexis De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: GF-Flammarion, 1985), tome I, p. 57.

(49) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 120.

(50) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Champs (Paris: Flammarion, 1986), pp. 128-129.

توكفيل قد استخدم أيضاً كلمة "ديمقراطية" بالمعنى الكلاسيكي والضيّق : الحكم الديمقراطي هو الحكم الذي يعود فيه الحكم إلى الشعب، وحيث يشارك في ممارسة السلطة. إلا أن هذا المعنى ليس الأكثر شيوعاً، ولا الأكثرَ دلالةً. تتطابق خصوصية الديمقراطية الحديثة مع "مساواة في الظروف" أو "الشروط" (الاجتماعية ـ السياسية)، إنها فعل مجتمع حيث لم تعد الاختلافات الوراثية بين الظروف قادرة على الصمود، كما كان الوضع في النظام القديم. فلقد ألغيت الامتيازات والتمايزات المرتبطة بالولادة. وبات الأفراد منذ ذلك الحين متساوين "اجتماعياً : لا فكرياً ولا اقتصادياً بالطبع، بل فرضياً أو بالقوة". وبعيداً عن تصوّر أنفسهم وارثين بالولادة مكاناً محدداً في تراتبية اجتماعية، فهم بإمكانهم على الأقل ممارسة جميع النشاطات وتبوُّؤ كل الوظائف.

لم يكن توكفيل ساذجاً إلى حد التفكير أن هذه المعطيات الجديدة تؤشر إلى نهاية علاقات العبودية. فهو يشير ـ وليس بعيداً في هذا الخصوص عن ماركس في تحليله لوضع "البروليتاري" مقارنة بوضع العبد ـ يشير إلى تحوّل العلاقات من الآن فصاعداً إلى علاقات "تعسفية" : يعقب مبدأ التعاقد ما كان فُرض سابقاً كحالة طبيعية بديهية. هكذا تجعل مساواة الشروط من "العبد والسيّد كائنين جديدين، وتقيم بينهما علاقات جديدة". وبإمكان الناس تغيير مواقعهم دون انقطاع، وإذا كان هناك استمرارية لوجود "طبقة خدام وطبقة أسياد" فتلك الطبقات لم تعد تتكوّن من الأفراد أنفسهم دائماً ولا خصوصاً من العائلات نفسها. وفي الديمقراطيات الحديثة أيضاً لا يتساوى الخدم فيما بينهم وحسب : بل هم "أنداد أسيادهم أيضاً". لماذا؟ ذلك أن الخادم بإمكانه في كل لحظة أن يصبح سيّداً وأن

يتوق ليكونه"[51]. فعلى ماذا يقوم، إذاً، الحق في الأمر والإلزام بالطاعة؟ إنه يقوم على الاتفاق المؤقت والحر بين إرادة العبد والسيّد : وبتعبير آخر، إنه التفاهم التعاقدي الذي يعين حدود شروطهما المتبادلة.

لم يبقَ الخادم، إذن، شخصاً "آخر" غير السيّد، وهذا الأخير ليس شخصاً فريداً من نوعه. ويشهد عهد المساواة على الانتماء المشترك لكل الأفراد إلى نوع هم فيه الأعضاء والممثّلون عنه. فمسلّمة المساواة في المجتمع الديمقراطي (الحديث) تتعارض كلياً مع منظومة المساواة أمام القانون في المدينة اليونانية، حيث لا تبطل المساواة المؤسّساتية في الحيّز السياسي العمومي التفاوت الطبيعي بين الأفراد. إلا أنها مسلّمة تتعارض بشكل أكبر ومباشرة مع معايير المجتمع القديم، القائم على تفاوت دائم في الظروف. والمسلّمة هذه تطرح هنا وبشكل نهائي، مسألة شمولية مبدأ المساواة. أما في المجتمع الأرستقراطي فلا يوجد تشابه "طبيعي" بين الأسياد والخدم : فهناك مسافة كبيرة فيما بينهم يحدّدها تراتبياً "سلّم الكائنات"، ومع ذلك ينتهي الأمر إلى "توحيد بعضهم مع بعضهم الآخر. وهناك مجموعة كبيرة من الذكريات تربطهم، مهما كانت الاختلافات، فهم يستوعبون بعضهم بعضاً. أما في الديمقراطيات حيث هم طبيعياً شبه متساوين، فإن الواحد منهم يبقى غريباً عن الآخر"[52]. إن استمرارية الزمان، على ما أشار توكفيل هي عامل الرابط الاجتماعي الأرستقراطي. هكذا، لاحظ توكفيل ومن خلال تحليله لتطور فرنسا إبّان النظام القديم أن الزمن عمل بطريقة

---

(51) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, pp. 225-226.

(52) المصدر نفسه، ص 224.

مزدوجة : فقد حافظت ديمومة النظام على الامتيازات التي كانت تفصل بين النبلاء والبرجوازيين بل زادت من حدتها، إلا أنها عملت أيضاً على تقاربهم بطريقة غريبة، وعلى جعلهم شبه مماثلين. وعشية الثورة أيضاً، تشابه كل الناس الذين كانوا في مرتبة أعلى من الشعب ـ ونعني بهم النبلاء والبرجوازيين ـ من خلال عاداتهم : فلم يختلفوا إلاّ من حيث حقوقهم.

رفض التفاوت

أدخل تحليل توكفيل ـ وهو من المعطيات الأساسية ـ بعداً انتروبولوجياً أكثر مما هو بعد سوسيولوجي أو تاريخي. إذ بالانتقال من فرادة السّادة إلى شمولية (حقوق) الأفراد المفترضة وإلى إمكانية تبادلهم لمواقعهم على حد السواء، نعاين شيئاً يشبه التطلّع إلى ما هو كلي. إن المسألة لا تتعلّق فقط بمسألة الحراك الاجتماعي (الحر)، بل هي في العمق مسألة تستهدف نزعة إلى المساواة التي تحمل الناس ليصبحوا أكثر تشابهاً. إنها مسألة تتعلّق بالميل إلى التشابه أكثر فأكثر، بالرغم من فروقاتهم الطبيعية وتعارضها. فقد غدت مساواة الشروط على هذا النحو مساواة مصدرها الأفكار : خسر السّادة امتيازاتهم وبات الكل يشعرون بالمساواة. "عبثاً تقيم الثروة والفقر والإمرة والطاعة مسافات كبيرة بين رجلين، فالرأي العام المبني على واقع الأمور الطبيعية يقربهم من المستوى المشترك ويخلق بينهما نوعاً من المساواة الخيالية، ذلك بمعزل عن تفاوت حالتهم الفعلية"[53]. ولأن الشروط "شبه متشابهة"، فإن الناس ما انفكوا يبدولون مواقعهم. والطبقات (الاجتماعية) ما برحت قائمة، إلا أنه لم تعد

---

(53) المصدر نفسه، ص 226.

مكوّنة من الأفراد أنفسهم، ولا خصوصاً من العائلات نفسها : "لم تعد الإمرة محصورة في مكان واحد كما هو أيضاً حال الطاعة"[54].

إن من لا يرى إلا دينامية "المساواة" الديمقراطية يضع نظام السلطة التقليدي في حالة من الغموض؟، ذلك أن إعطاء هذا المعنى الجديد للعالم، وهو ما يشير إليه التحوّل الأنثروبولوجي في فكر توكفيل، يمزج بين قيمة المساواة المعيارية بوصفها مبدأ المشروعية وبين الرغبة في المساواة التي تدفع الأفراد في الوقت نفسه، بعد أن تم إلغاء الامتيازات التي تمنحها الولادة، نحو التجانس الشامل ونحو الانفصال والتمايز. ويعمل وعي المساواة للعلاقة الاجتماعية على ترسخه في الخيال الديمقراطي، ويَدخل في النزاع مع تفاوت الأجيال ومع علاقة التراتبية التي تدّعي الانسلاك في النظام الاجتماعي أو في نظام الطبيعة. إن جِدّة النظرة التي يوليها الفرد في الوقت نفسه إلى نفسه وإلى الآخرين تعتبر أكثر أهمية من المساواة الاجتماعية الفعلية. والحال أن هذه النظرة في أصلها ذات معنى مزدوج : فكل واحد ينظر إلى نفسه بوصفه شبيهاً للآخر، لكنه يجتهد في الوقت نفسه ليتمايز عنه. من الأهمية بمكان تفسير الفكرة التي تقول عموماً بأن الأفراد في المجتمعات الحديثة يظهرون ميلاً للعزلة عن نظرائهم بهدف الانطواء على ذواتهم. والواقع أن النزعة المساواتية تنمّي استقلالية عند الفرد تجاه نظرائه. إذا كانت الرغبة هي المحرّك الأساسي للمجتمعات الحديثة، فذلك لأن المؤسّسات الديمقراطية "توقظ رغبة المساواة وتحاكيها من دون أن تتمكن من تحقيقها بالكامل".

لكن من الخطأ بمكان معارضة ثبات التفاوتات الفعلية (الطبيعية)

(54) المصدر نفسه، ص 225.

بوعي مساواتي (للرابط الاجتماعي) الذي لا يعدو كونه مجرد خيال. لأن هذا الوعي هو، وكما لاحظ فرنسوا فوريه (François Furet) في مقدمته[55]، الأرضية الوجودية للنظام الاجتماعي الديمقراطي : إنه معيار أكثر مما هو وهم. إن المساواة المتخيّلة هي، إذاً، واقعية بالقدر نفسه للتفاوتات الواقعية : وتحدث الثورة الأنثروبولوجية أيضاً من خلال نسق التصوّرات.

وبفعل ميلهم إلى التشابه ـ ذلك تحديداً أنهم عرّفوا أنفسهم "بوصفهم متماثلين إلى حد ما" ـ ما انفكَّ الأفراد السعي إلى الاستقلال. والاضطراب المتواصل الناتج عن ذلك يوّلد هشاشة دائمة في حاضر العيش المشترك (إنه نوع من الانسجام الاجتماعي حول التفكك الاجتماعي أو حالة اجتماعية مفتتة)، أو إنه أيضاً اختلال "للرابط الذي يصل ما بين الأجيال. وكل واحد يفقد فيها وبسهولة أثر أفكار أجداده، أو يفقد الاهتمام بذلك كلياً"[56]. وهو ما نراه في اختلال الروابط التقليدية الذي يعمل في التعاقب الزمني كما يعمل في التزامن. وقد ربط توكفيل بشكل حاد دينامية الفردانية الديمقراطية بأزمة زمنية حقيقية. لأن "الديمقراطية لا تجعل كل فرد ينسى أجداده وحسب، بل هي تبعده عن ذريّته وتفصله عن معاصريه. فهي ما فتئت تعيده إلى ذاته فقط وتهدد بحبسه بالكامل في وحدة الانطواء على الذات"[57]. كان المجتمع الأرستقراطي قد مزج على ما يبدو وبطريقة متناقضة كلاً من مناعة النظام (القديم) وتفاوت الشروط مع الاعتراف المستمر بروابط ثابتة. بإمكان السيّد والعبد أن لا يحصّلا أي تشابه طبيعي، فقد كانا في موقعهما، وبثروتهما وتربيتهما

(55) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome I, p. 9.

(56) Ibid., tome II, p. 10.

(57) المصدر نفسه، ص 127.

وحقوقهما على مسافة يصعب تخطيها على سلّم الكائنات : ومع ذلك فقد انتهى الزمان بجمعهما معاً.

إن تشديد توكفيل على صفة الزمان الدينامية كان تشديداً حاسماً. لم يكتف نظام الوجود الديمقراطي بإنكار سلطة التقليد من خلال رفض حجة السلطة ـ وهي الحجة التي تخالف بالنسبة إلى المحدثين "قاعدة العقل المشترك ـ والتراتبية الاجتماعية القديمة في آن واحد : إنه نظام يبثّ الغموض في الديمومة ويكسرها، بحيث تتقطع لُحمة الزمن في كل لحظة وتمحى آثار الأجيال. فيصار بسهولة إلى نسيان الذين سبقوكم، ولا فكرة بعد عمن سيأتون بعدكم. وحدهم الأكثر قرباً هم من يثير الاهتمام"[58]. لا يؤثّر التفكك، إذاً، على معاصرة العيش المشترك فقط، بل على مسار الديمومة العامة. في حين أن شبه جمود الأزمنة والأمكنة في المجتمع الأرستقراطي قد جعل "الأجيال متعاصرة" (متشابهة) : من هنا كانت النزعة للقبول بحجة عالية لا تخطىء. ولقد عمل نظام الوجود الأرستقراطي على انسلاك كل المواطنين في "سلسلة طويلة تمتد من الفلاح إلى الملك. ثمّ إن الديمقراطية تفكّك السلسلة وتضع كل حلقة في مكان"[59]. يحتلّ تحليل توكفيل هذا مكانه في واحد من الفصول الأكثر شهرة الذي غالباً ما يُستشهد به في مؤلفه **الديمقراطية في أميركا**. لا بد من الإشارة هنا بأن التشديد على سيرورة التفتيت الاجتماعي إنما يرتبط بجزء منه بعمل الزمان. وهو العمل الذي من خلاله يتضح تعبير المبدأ المولّد (principe générateur) الذي ينطبق على واقعة المساواة في الظروف. ولا يكتسب مبدأ التكوينية (*génerativité*) كامل معناه إلا

---

(58) المصدر نفسه، ص 126.

(59) المصدر نفسه.

إذا أتاح فهم تعقيدات ماضي البشر ومستقبلهم في آن واحد. لقد أسَّس الحدث المكوّن للثورة الديمقراطية لاختلاف الأزمنة : لقد أتاح لنا أن نفهم أن سلسلة السلطات التقليدية قد انقطعت.

السلطة، الرأي، الحكم

أيحملنا ذلك على القول إن هذه الثورة الديمقراطية تؤشر إلى نهاية السلطة، وإن المساواة في الظروف قد أسلمت المجتمعات الحديثة إلى التفكك والانحلال والحوؤل دون التوافق على "أسبقية" ما؟ وحدها القراءة التبسيطية لكتاب توكفيل يمكن أن توصل لمثل هذه النتيجة. مما لا شك فيه أن الدينامية الديمقراطية عملت على زوال جزء من الأسبقية : الجزء المرتبط بالصلاحية العريقة في قدمها والمرتبطة بسلطة التقليد. لقد هدمت نموذج (البراديغم) السلطة اللاهوتية ـ السياسية. إلا أن ثمة مساراً أكثر تعقيداً ما زال فاعلاً في المجتمع الديمقراطي الناشط بفعل الحراك، إنه مسار مزدوج لا بل متناقض : فهو وفي آن واحد مسار تحرر نقدي يحبذ استقلالية الفكر ـ الحكم من خلال الذات ـ ومسار تراصف مع الرأي المشترك. فحرية الرأي، وهي صنع مجتمع الأفراد، لا تحوّل الفرد، وكما لاحظ بشدة كلود لوفور، إلى "مالك منفرد برأيه : فهي تضعه على تماسّ مع رأي الآخرين، وتربط إمكانية التعبير عن الآراء في إطار سياق معيّن ـ لا حدود له في الواقع ـ كما تجعل تعديلها ممكناً باحتكاكها بالآخرين"[60].

لا يمكن إنكار هذا الحدث وهو يردُّ بداية على تكوين الرأي العام كما نظر إليه كل مفكّري عصر الأنوار. يعتبر تأسيس الفضاء

(60) Claude Lefort, *La complication* (Paris: Fayard, 1999), p. 83.

العام وأماكن التواصل وبلورة القناعات مظهراً أسياسياً من مظاهر سيرورة التحرر الخاصة بالحداثة: فلا تحمل الحداثة في مبدأها الأفراد على الانطواء على ذواتهم والانعزال عن نظرائهم. في رده على السؤال: ما هي الأنوار؟ ربط كنت وجود فضاء مكرّس للنقاش الحر بخروج الإنسان من حالة القصور، أو بتعبير آخر الرجوع عن فكرة عجز الإنسان في استخدام عقله من دون توجيه الآخر. بهذا المعنى يصبح التفكير والحكم "انطلاقاً من الذات عينها" تعبيراً عن استقلالية الذات، وهي ذاتٌ غير قابلة للانفصال عن علاقتها بالعالم المشترك. في الفقرة الأربعين ـ المشار إليها آنفاً من **نقد ملكة الحكم** جمع كنت بين مسلّمة الفكر من دون أحكام مسبقة مع مسلمة الفكر "الموسّعة"، التي بها يستطيع البشر الارتقاء فوق شروط "الذاتية" المحضة، الخاصة بحكمهم. وبذلك يستطيعون الوصول إلى وجهة نظر كلية، إذ يفهمون أن الغير يحكم من وجهة نظر مختلفة. لا بد، إذاً، من وجود أماكن لتأسيس أحكام مستقلة. فدينامية المساواة الديمقراطية لا تقوم إلاّ على إعادة الأفراد إلى ذواتهم، أي إلى عزلة الأفكار والأحاسيس.

يوجّه توكفيل تحليله بشكل مختلف: ففي تساؤله عن مصدر المعتقدات في مجتمع مفتوح على الحراك المستمر وحيث تراخى الرابط بين الأجيال لا بل انكسر، رأى أنه ليس بإمكان هذا المصدر (الذي يدلّ على الثبات) أن يوجد في الطبقة التي ينتمي إليها الأفراد، فهذه طبقة متحركة جداً، بل قابلة للتغير بسرعة. وفي عالم التشابه هذا حيث الناس "نظراء لبعضهم البعض" إلى حد بعيد، نجد نفوراً في الاعتراف لأي كان "بصفات السمو والرفعة الصريحة"[61]. مع

---

(61) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 10.

ذلك، وحتى يتمكن المجتمع من الازدهار والصمود لا بد من انعاش معتقدات متشابهة: إذ "من دون أفكار مشتركة لا وجود لعمل مشترك، ومن دون وجود عمل مشترك نجد أشخاصاً لكننا لا نجد جسماً اجتماعياً"[62].

لا بد، إذاً، من وجود دائم للسلطة في مكان ما: ونعني بذلك أن مكانها يتغيّر علماً أن لها بالضرورة مكاناً معيناً. أما أن لا يعترف الأفراد لأي من نظرائهم بتفوق صريح، معتقدين أنهم يعودون بشكل دائم إلى معيار حكمهم الخاص، فتلك نزعة يتعذر كبتها. إلاّ أن ذلك يترافق مع حركة معاكسة ومكمّلة تطال ضرورة تقديم ضمانات جديدة للمعتقدات المشتركة، وتأصيلها في شكل سلطة جديدة. هكذا "يزداد الاستعداد للوثوق بالجمهور، وهذا ما يجعل الرأي (العام) أكثر فأكثر هو من يقود العالم"[63].

إن السلطة، وكما يقول توكفيل أيضاً، لم تغب، وإنما غيّرت موضعها. لذا يستحسن من الآن فصاعداً تحديد "مكان إيداعها"، وأن نحسن تقدير عملها. إن تحوّل العالم نحو الديمقراطية يؤسّس لـ"نظام" سلطة جديد. وبانقطاعها عن مصدرها في التسلسل الزمني، وبحرمانها من قوة "الماضي" الرابطة التي تسبقنا وتتجاوزنا، تبحث السلطة عن ضمانات جديدة في استمرارية حركة التواصل الخاصة بالمجاورة: في قوة الانجذاب نحو التشابه الذي يولّد معيار العدد وفي أوهام الاكتفاء الذاتي الفردي الذي يعزز تعسف الذوات. "ففي أزمنة المساواة وبسبب التماثل، قد خسر الناس إيمانهم ببعضهم البعض. إلا أن هذا التماثل يعطيهم ثقةً شبه لا محدودة في الحكم العام. ولأنه لا يبدو لهم أنهم يملكون كلهم معارف متشابهة، فإن

(62) المصدر نفسه، ص 15.

(63) المصدر نفسه، ص 17.

الحقيقة لا يمكن أن تكون إلى جانب الأكثرية العددية"[64].

إليكم الكلمة الكبيرة المعلنة: إن طغيان العدد الأكبر هو الذي يقيم السلطة من الآن فصاعداً. فقد بلغت رغبة التشابه حداً قوياً مما جعله يفرض المعتقدات ويدخلها في النفوس، ذلك "بنوع من ضغط روح كلي يفرض هيمنته على عقل كل فرد منهم"[65]. والفرد الذي يزعم أنه لا يُرجع أحكامه إلا لذاته هو فرد شديد التكيُّفية. لم تفارق السلطة نسيج التجارب: فهي تؤمِّن اللُّحمة من خلال قوة الرأي المشترك التي لا تُقهر. ويفتتح الخروج من النموذج اللاهوتي - السياسي حالةً جديدةً من تكوين السلطة حيث تغيَّرت طبيعة التفاوت في العلاقة ومكانها في آن واحد. و"القدرة" التي تعزز المعتقدات المشتركة وتمنح المشروعية تعبر الآن النسيج الاجتماعي متخذةً شكلاً من الانسلاك التكيُّفي. إنها تسبقنا، بمعنى من المعاني، من حيث وجودها في الوقت الذي نعمل نحن على تفعيلها. "وعليه، سيتحوّل الناس إلى آلهة. البعض منهم آلهة للبعض الآخر"[66]. والخارجانية التي تستند إليها السلطة قد اكتسبت شكل التشابه، أو لنقل بشكل أفضل، "تمثِّل" التشابه. بدل أن يعتبر توكفيل أن السلطة قد اختفت من العالم، راح يسأل عن تحوّلاتها: فهو يعرف، كما يفيدنا كلود لوفور، أن السلطة ليست خاصيّة الفرد على الإطلاق، وحتى في حال صدورها عن سيّد أو عن جماعة (كما هو الحال في المجتمع الأرستقراطي) فهؤلاء ليسوا إلا مؤتمنين عليها[67] لا بد دائماً من

(64) المصدر نفسه.

(65) المصدر نفسه، ص 18.

(66) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Pluriel (Paris: Hachette, 1985), p. 142.

(67) Claude Lefort: "Démocratie et art d'écrire," dans: *Ecrire à l'épreuve du politique*, Agora (Paris: Pocket, 1995), p. 66.

قطب للسلطة : تعطي السلطة نفسها الحق بالتفويض.

نلاحظ أن فكرة "حكم الجمهور" لم يكن لها عند توكفيل المعنى نفسه الذي اتخذته عند كنت. فالأول (وهل لأن نظرته كانت ما بعد ثورية؟) قد عمل على إيضاح الوجه القاتم للثورة الديمقراطية : فهو يدرك فيه التناقضات والتعقيدات. ثم أتكون سلسلة التفويضات قد انتشرت من خلال عقيدة أنظمة متغيّرة، غير ثابتة، بل مرضية : شأن السلطة التي اكتسبها هذا الكائن الخيالي الجديد، الذي هو طغيان الرأي. ثمة بروز نمط جديد وجودي لا يتناغم مع الأشكال القديمة السابقة، وحيث تتعايش من دون انقطاع رغبة الاستقلال الذاتي مع خطر التبعية الدائم. إنها طريقة للقول إن بُعد "الاعتراف" يلامس هنا أقرب ما يكون حالة العبودية الطوعية. بل إن توكفيل يذهب إلى حد الالتقاء مع ملاحظة روسو في الكتاب الثاني من مؤلفه **إميل** *L'Émile* : والسيطرة نفسها تصبح "عبودية" عندما ترتكز على الرأي. ذلك أن الذين يمارسونها يتبعون هم أنفسهم الأحكام المسبقة لهؤلاء الذين يحكمونهم بواسطة أحكام مسبقة...

في تحليله لشروط ملكة الحكم المرتبطة بالنزعة النقدية وبالرفض الحديث للسلطة على حد سواء، يتساءل كنت عن الاستخدام الجديد للعقل الذي وسم انتقال الإنسانية إلى حالة رشدها. إن تأسيس الذات بوصفها ذاتاً مستقلة (autonomie) هو تأسيس يعارض التبعية (hétéronomie)، إلا أن هوية الذات وهوية المعيار ترتبط بالاستعمال العام للعقل : لم يعد العقل معداً للانعزال بل للدخول في شراكة مع الآخرين. لا علاقة لما يسميه كنت بـ (*sensus communis*) ـ والذي لا يوازي البداهة المستعارة المتمثّلة بـ"الحس المشترك" ("sens commun") أو بـ"الحس السليم" ("bon sens") - مع التصوّر القائم على التقارب السوسيولوجي أو

على وجهات نظر الأكثرية. "إن التفكير عبر الذات"، على ما سيقول كنت، عملية ترتبط بطريقة معينة من التفكير، بطريقة "موسّعة" تقتضي أن "نضع أنفسنا مكان الآخرين جميعاً"، لا من أجل الاندماج في الجمهور الواسع بل من أجل ربط حكمنا بحكم الآخرين، الذين يرَون العالم من وجهة نظر تختلف عن نظرتنا. ولا شيء أكثر بعداً عن نمط التفكير الموسع هذا إلا طغيان الأكثرية أو رأي الجمهور الذي يهدّد "بإقامة سلطة" في مجتمع محكوم بالتشابه. ومما لا شك أن هاتين الطريقتين في مقاربة "حكم الجمهور" هما طريقتان مفتوحان على التقلّب الديمقراطي : يحاول الطريق الأول هنا التفكّر في الاستقلالية عبر الدخول في العالم المشترك حيث يكمن مصدر السلطة. ويخلص الطريق الثاني، تحت تأثير مفاعيل التشابه المنحرف، إلى تحويل الاستقلالية إلى تبعية. هذا وقد تطرّق توكفيل إلى النزعتين معاً : ورأى أن الأولى "تحمل ذهن كل إنسان باتجاه أفكار جديدة"، والأخرى تحوّله بكل طيبة خاطر "إلى التوقف عن التفكير"[68]. فإما أن يحدّد الرأي الحكم، وإما أن ممارسة الحكم تسهم في تكوين الرأي.

وبتأثُّر توكفيل بالقطيعة في لُحمة الزمان، كان من الضرورة أن يقود ذلك فكره إلى التساؤل حول مسألة غموض التأسيس. هكذا كان على فكرة "المكان الفارغ" للسلطان الذي يسهم في الهشاشة المكوّنة للعيش المشترك الديمقراطي أن تترافق أيضاً مع التساؤل حول أسلوب الديمقراطية الزمني. حتى إن التعابير نفسها التي عبّر من خلالها كلود لوفور عن المشكلة لا تتناقض مع تحليل يندرج في منظور زمني. والعكس تماماً، إنها التعابير التي تؤدي إلى المشكلة :

(68) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 18

فالتفكّك الذي أساء إلى مبدأ "التكوين" وإلى "النظام" المملكة قد أصاب مبدأ السلطة عينه، حين أزالت الحداثة الديمقراطية معالم اليقين فهي لم تجعل السلطان ـ أي وحدتها الجوهرية ـ غير قابلة للتصوّر وحسب، بل هي أثّرت في طبيعة السلطة ومكانتها، وذلك بقدر ما جعلت من تجربة الانقسام ومن ممارسة الصراع مصدر المشروعية بالذات. لا "تظهر ممارسة السلطان في كونها تابعة لإعادة تكوينها الزمني وخاضعة لصراع الإرادات المشتركة"[69] وحسب، بل وفي مجتمع تتوارى فيه دعائم النظام السياسي والنظام الاجتماعي[70]، فإن الانقسام هو الذي يصبح مبدأ الوحدة والتماسك.

والحال أن التجدّد الدائم للصراع ـ حتى لو كان خاضعاً للتفاوض باستمرار ـ هو الذي يعيد طرح صعوبة مزدوجة في المجال الزمني : الصعوبة التي تتعلّق في اللاتعيُّن النهائي للأصل وتلك التي ترتبط بعدم إنجاز بنية المشروع الديمقراطي. هكذا يضاعف فراغ التأسيس بوصفه قدر الديمقراطية إرباكات التفويض الذاتي : فهو يحرم العيش المشترك الديمقراطي من أي لجوء إلى "الإضافة" بالاستناد إلى السلف. وبإرجاعه إلى الفراغ يصبح التأسيس الديمقراطي محكوماً دائماً بإعادة طرح مسألة السلطة المكلفة تمثيله. في هذه التجربة لمجتمع لا يمكن الإمساك به أو السيطرة عليه، مقابل " الانفتاح الواسع لهذا المجتمع غير المحدود"، وحدها المأسَسَةُ (institutionnalisation) المُنظِّمة للصراع ـ يمكنها أن تؤمن مشروعية العيش المشترك.

---

(69) Lefort, *Essais sur le politique*, p. 27.

(70) المصدر نفسه، ص 29.

لا بدّ بعد ذلك من التبصر في فرضية أخرى : فرضية تعدّد التأسيس، ما يعني فرضية وجود أكثر من سلطة. وهو ما يفترض التساؤل عن "تدبيرات الرِّفعة"[71]، أي التساؤل بمعنى آخر عن تعدّد بؤر المعاني المنبثقة من "تعدّد القيم". والتفويض (السلطة)، مهما تمّ تحديده في صلب المسار الزمني، هو مطلبٌ من أجل التسويغ. وبالإمكان أن يكون هناك تفويضات متعدّدة، سواء كانت منظمة فيما بينها أو خلافاً لذلك، متعارضة أصلاً، أن تصبح تفويضات ملازمة للمشروع الديمقراطي. ومن ثمّ فإن أزمة التأسيس اليوم لا تعود إلى فراغ التأسيس بقدر ما تعود إلى تعدّد السلطات التي تشرعن العمل. لا تسهّل هذه الفرضية حلّ المسألة : فالمسالة تفترض أن تعدّد المبادئ بإمكانه أن يترك للتسويات مجالاً. فقد تكون تسويات هشّة أو يصعب التغلب عليها بالمعنى الذي تحدّث فيه ماكس فيبر (Max Weber) عن "حرب الآلهة". ويعني ذلك عدم توافق وجهات النظر الشاملة، واستحالة تنظيم نزاعات وفضّها بين قيم تتجابه فيما بينها بضراوة.

أما بالنسبة إلى الاعتراف بخاصيّة المشروع الديمقراطي غير القابل للإنجاز، فهو اعتراف ينطوي على هشاشة أخرى لا تقل صلابة : إن الزمن الديمقراطي ـ زمن العمل العابر ـ لا يمكن أن ينسلك إلا في بعدٍ مستقبلي، كانسلاك مهمة لا نهاية لها في صلب التناهي (الإنساني). فلا بد لهذا المشروع غير المكتمل، حتى يكون لهذا الطرح من معنى، أن يفوّض لنفسه ("أن يتزايد") بفضل هذا المطمح المستقبلي، أو إذا ما استعدنا عبارات كوزليك (Koselleck)

(71) هذه العبارة هي استعارة لعنوان كتاب: Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur* (Paris: Gallimard, 1991).

لا بد من "حالة انتظار" حيث تنفتح على المستقبل تصوّرات لم تنجز بالكامل.

3 ـ سلطة المستقبل

الشرط التاريخي : بين التجربة والتوقع

هل ما زال العالم الذي وصفه توكفيل هو العالم الذي نعيش فيه؟ وهل تعتبر المساواة في الشروط وما يتصل بها من سلوك ظواهر دائمة وغير قابلة للانكفاء وراهنة على الدوام؟ إن زمن توكفيل هو زمن القطيعة والفسخ بين الماضي والمستقبل. لنذكّر بالجملة التي استشهدنا بها : "أرجع بالوراء من قرن إلى قرن وصولاً إلى العصور القديمة، لا أجد شيئاً يشبه ما هو أمام ناظري. لم يعد الماضي ينير المستقبل، والروح تسير في الظلمات"(72). وفي الوقت نفسه قدم شاتوبريان (Chateaubriand) تشخيصاً بصياغة مماثلة : "يبدو العالم الحالي، العالم بدون سلطة مكرسة، عالماً واقعاً بين استحالتين : استحالة الماضي... واستحالة المستقبل"(73). إنه الزمن الذي ستشير إليه حنة آرندت في مقدمة كتابها **أزمة الثقافة**، بوصفه واقعاً "بين اثنين"، أو هو "الثغرة" (الهوة) التي تبدو للفاعلين وللشهود الذين يعيشونه كمسافة واقعة كلياً بين أشياء لم تعد موجودة وأخرى لم توجد بعد.

إن العالم الخاص بهم هو عالم يأتي بعد التصدع الثوري. فهو لم يعد أبداً العالم الذي شهد بداية الحداثة. وهو أيضاً ـ ليس بعد ـ

---

(72) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 399.

(73) François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1988), tome II, p. 477.

عالمنا : العالم الذي نصفه لعدم توفر وصف أفضل، بالعالم "المسرف" أو "المتطرف" في نزعته الحداثية.

لاحظ بلومنبرغ، كما أشرنا، أنه وبعد أزمة الاسمانية وتبعات فكرة القدرة الإلهية الكلية، أن الحمل الذي راح يثقل كاهل الإنسان لم يعد الحمل الناجم عن إرث الخطيئة الأصلية المتحول نحو الماضي : إنه حمل المستقبل الذي على الإنسان تحمله من الآن فصاعداً. إن الإنسان الحديث، إذا ما اتكل على نفسه، هو المسؤول عن وضع العالم باعتبار ذلك يقوم على إلزامية التوجه نحو المستقبل. وتقع على الإنسان من الآن فصاعداً مسؤولية استمرارية العالم، وهي مسؤولية لا تنفصل عن التأكيد الذاتي. وفي هذه اللحظة بالذات، ولما صارت الزمانية عائقاً حاسماً بالنسبة إلى الإنسان، عمل العقل الحديث على إدخال الحالة الإنسانية التاريخية. أما فكرة أن للصيرورة التاريخية عينها قيمةً معينةً، فهي فكرة لا يمكن أن تتأتى إلاّ من اضطراب عميق. وهو اضطراب سيتغير بمقتضاه وفي آن واحد نظام العالم (من خلال هدم علمية الكون (cosmos) وانفتاح هذا الأخير. على العالم اللامحدود (univers) وموقع الإنسان في هذا النظام). وفي غياب الإحالة إلى نظام لا جدال فيه حيث يجد الإنسان مكانه فيه، وحيث يغيب على ما يبدو التماسك واليقين، سيعمل الإنسان وهو الفاقد للضمانات على خلق عالم واسع من الفضول النظري. والفضول هذا يمارس في المجالات العلمية والتقنية، وسيتوجه نحو تغيير الواقع.

لا يتضمن هذا الفضول مسعى للسيطرة التقنية وحسب، بل عملاً وقدرة على "الخلق" : أي السعي إلى التحول إلى أسياد الطبيعة ومالكيها. ويفترض ذلك أن لصيرورة الإنسان بحدّ ذاتها قيمة. والنظر نحو أفق التاريخ ـ وهو الحقيقة الوحيدة التي يمكن معرفتها

لأنها من صنع الإنسان ـ هو الطريقة الوحيدة المتاحة للإنسان للرد على مكانة إله لم يعد مسؤولاً عن محصلة أعماله. ولم يعد ممكناً تخطّي حالة اللايقين المطلق التي استسلم لها الإنسان من جراء التقلبات الجذرية إلا من خلال تصويب كامل نحو المستقبل. هكذا، فإن ظهور فكرة التقدم، وهي خاصيّة التاريخية الحديثة، لا يمكنه له أن يجسد بديلاً كلّياً للرجاء الأخروي. فهذا الرجاء يستند إلى حدث مغاير لمسار التاريخ حيث ينتظر الإنسان أن يحقق آماله. في حين أن التقدم يرتبط. خلافاً لذلك، بقدرات هذا العالم وبعمل الإنسان الخاص الذي يسعى إلى تحقيقه. أما صلة التقدم بالمستقبل فصلة مختلفة : إذ قد يبدو التاريخ أمراً يمكن التكهن به طالما أنه من صنع الإنسان. ولا بد للإنسان أن يكون صانع التاريخ إذا ما أردنا تأكيد إمكانيته على العمل في صنع التقدم. وبالتحديد هذا ما يمكننا الإشارة إليه بوصفه سلطة المستقبل التي توجه العمل وتعطيه معنى.

بالطبع يشكّك ديكارت في كل ما له علاقة بسلطة التقليد والأحكام المسبقة "التي تعوّدنا عليها منذ طفولتنا". ففكر ديكارت يحترز من فكرة التاريخ بوصفه مجموعة لأحداث ووصفاً لها، وبكونها فكرةً تعجز عن الارتقاء إلى يقين الحقائق الرياضية. وعليه، لا يمكن كمال العلم أن يستند إلى الوقائع التاريخية. إلا أن الرفض الديكارتي للتاريخ لا يستبعد إمكانية تقدم العقل في تأكيده الذاتي. إن تكوين العالم التاريخي يعني تحديداً أن لصيرورة الإنسانية معنىً طالما أن الإنسان يحقق فيه عمله الخاص. يجد الإنسان نفسه مجبراً أن يحضر المستقبل وأن يمنحه سلطة و"أسبقية " بالنسبة إلى أفعاله أو إلى معانيها. فهو ينظر إلى الآفاق التاريخية إذ إن أولوية المستقبل تفرض نفسها فيها (وهي مفروضة عليه). ترتبط تاريخية الإنسان بإقامة مشروع والحاضر ينظم نفسه تبعاً للمستقبل. وفي هذا يكمن "جديد"

الأزمنة الحديثة : فهي تعمّق المسافة الزمنية بين الماضي والمستقبل من حيث تبدو مكتسبات الماضي أكثر فأكثر بعداً عن التوقّعات والتمنيّات التي يحملها الحاضر.

أثار كوزليك، كما كنا قد أشرنا إلى ذلك سريعاً، مسألة زمن الحداثة الجديد هذا بوصفه إيّاه كصورة فهم ذاتي، أو كحالة تمثُّل ذاتي : تدرك "الأزمنة الحديثة باعتبارها أزمنة جديدة" مذ ذاك "تصبح التوقعات أكثر فأكثر ابتعاداً عن كل التجارب الحاصلة سابقاً"[74]. وبعبارة أخرى، لقد تبدّلت العلاقة بين "مساحة التجربة" ـ أي مكتسبات الماضي المنسلكة في الحاضر التي أصبحت عادة ـ و"أفق التوقع" ـ أي كل الطرق الممكنة التي بها نتكهن بالمستقبل ـ تبدلاً جذرياً. لقد انفصلت الحالتان : والتباعد ما برح يتصاعد بين مجمل التجارب التي حصّلها الإنسان وأفق التوقع حيث تنطوي مختلف الأهداف التي يصبو إليها. مع أنه ليس هناك من تعارض عامودي بين التجربة والتوقع بفعل اشتراطهما المتبادل، فإن الإنسان الحديث قد عمد من خلال تطلعاته المستقبلية وآفاقه الممكنة إلى القطيعة مع مضامين التقليد وذخائره. وهكذا يكون التوقع غير مستنتج من التجربة المعيوشة. والتقليد قد خسر قدرته على تصوير المستقبل.

هنالك ثلاثة موضوعات قوية عملت على استثمار هذه العلاقة الجديدة الخاصة بالحداثة بين فضاء التجربة وأفق التوقع : فكرة أن دينامية الزمن قد تحولت إلى قوة تاريخية، الاعتقاد بتسارع تحفزه فكرة التقدم، والاقتناع بأن التاريخ يجب أن يصنع، وأنّ بإمكان الإنسان السيطرة عليه. هذا يذكرنا بعبارة بول ريكور حول "نوعية

---

(74) Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, p. 323.

زمن جديدة" قد ظهرت "منبثقة من علاقة جديدة بالمستقبل". الأزمنة الحديثة أزمنة جديدة لأنها تحوّل التاريخ إلى زمانية بفعل إقامة تمايز بين الأزمنة، وهو انقطاع جذري للماضي عن الحاضر. بذلك يوافق كوزليك على البرهان القوي الذي أقامه بلومنبرغ حول الفرق الجوهري بين المنطق الأخروي وجِدة فكرة التقدم. فإذا لم تكن هذه الأخيرة مجرد تعبير عن الرجاء الأخروي، فلأنها تصوّر المستقبل بالكامل انطلاقاً من تاريخ أراده الناس وتفكّروا به وصنعوه. هذا التاريخ "المسيطرَ عليه" من قبل الإنسان هو تاريخ ينبثق من فكرة التسويغ الذاتي للحاضر انطلاقاً من فكرة المستقبل، ويقابل تصوّر المستقبل مكتسبات الماضي حيث يقارن نفسه بها. وهكذا، مع فكرة التقدم هذه، فإن الإنسان هو الذي يختار بنفسه. ويعتبر نفسه كمن يصنع تاريخاً وينظر إلى مسيرة التاريخ باعتبارها مستقاة من إداركه الذاتي بوصفه ذاتاً عقلانية، صانعة للعالم أو خالقة له. في الجزء الثاني من **صراع الملكات** (*Conflit des facultés*) يتساءل كنت كيف لتاريخ قبْلي أن يكون ممكناً. كيف يمكن تقديم "رواية تاريخية تنبئُ ما يخبّئ المستقبل"؟ الجواب : "يستطيع المتكهن التكهن إذا ما صنع بنفسه الأحداث ونظمها مسبقاً"[75]. فمبدأ تأكيد الذات هو الذي "يسمح" بالتأكيد بفكرة التطور العقلاني والتقدمي في التاريخ البشري. ومن هذا المنظور يعتبر التاريخ "صنعاً" أكثر منه "عملاً".

كون هذا الزمن الجديد زمناً مسرّعاً، فهو يخلّف توقعات متلهّفة أكثر فأكثر. هكذا يجعل التسرّع تحسن النوع البشري شيئاً محسوساً. خصّ كوندورسيه (Condorcet) في كتابه *l'Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* "العصور الثمانية الأولى لتاريخ

(75) Emmanuel Kant, *Conflit des facultés* (Paris: Vrin, 1973), p. 94.

البشرية منذ بداياتها إلى "الأزمنة التي هزت فيها العلوم والفلسفة نير السلطة". أما العصر التاسع فيغطي المرحلة التي امتدت من ديكارت وحتى تشكيل الجمهورية الفرنسية، والعصر العاشر "يتطلع إلى التقدم المستقبلي في الفكر الإنساني. وهو تسرّع جنوني، كالذي بدأ في وقت لم يعد الناس يعترفون إلا بسلطة واحدة تصدر عن العقل، تلك التي تعمل في سبيل تحسين النوع البشري إلى أجل غير منظور.

ويقتلع خاصةً ذلك التسرّع المرتبط بمسألة جدة الأزمنة الحديثة، فكرة الثورة من معناها الفلكي القديم (فكرة الثورات الدورية)، أي من نظام التحوّلات الدورية، وبالقدر نفسه من فكرة الفوضى ومن عدمية الاستقرار الكوني (la *statis* des grecs). وتصبح الثورة على ما قال كنت حدثاً تاريخياً : إنها تشير إلى نفسها بوصفها ذلك الحدث الذي يبرز استعداد البشرية الأخلاقي "ومسيرتها إلى الأمام ونحو الأفضل". لا سابقة، إذا، لدلالة الثورات الحديثة : "فهي دلالة ترتبط بشكل وثيق بفكرة أن مسيرة التاريخ تبدأ فجأة من جديد. وأن تاريخاً جديداً كلياً، تاريخاً لم يُعرف على الإطلاق أو لم يسبق أن روي، سيأخذ مجراه..."(76).

يُظهر بدوره أخيراً موضوع السيطرة الذي أثاره كنت في العبارة التي أشرنا إليها ـ حين يصنع المتكهن بنفسه الأحداث التي يتكهن بها ـ يُظهر تبدلاً أساسياً : تشتمل قدرة الناس على التصرف بمصيرهم على أن يكون المستقبل قد غدا تحت حكمهم الخاص. ونموذج الصُّنع سيدير صيرورة التاريخ : إذا كنا لا نفهم إلا ما ننتجه، وإذا كان ما لا ننتجه غير معقول من جانبنا فيتوجب علينا صُنع التاريخ ووضع مخطط حتى نجعله معقولاً. لذا، يجدر بنا أن نصبح صنّاع

(76) Arendt, *Essai sur la révolution*, pp. 36-37.

تاريخ يمكننا السيطرة عليه أولاً من خلال تعيين غاية له، ومن ثمَّ أن يتسنى لنا بعد ذلك السيطرة عليه بتحديد مراحل تحوّل الإنسانية الفعلية. لم يعد التاريخ موضع تفكُّر وحسب، بل يجب صنعه. إنه السيرورة التي يتحقق فيها الإنسان، ذلك أن التاريخ هو تاريخ الإنسان الذي هو سيّد ذاته.

والحال، يتبين لنا اليوم أن كلاً من هذه العناصر الثلاثة هو عنصر مشكوك فيه : فكلٌّ من تضخّم العقلانية التقنية والأداتية والانتشار الكارثي للأنظمة التوتاليتارية أدّى إلى الشكّك في "الأزمنة الحديثة"، على الأقل في ما يتعلّق بالوهم المزدوج للبداية المطلقة (للزمن) وفي إعادة "تكوين" الإنسان الجديد. أما فيما يخص التسرّع، فليس هو ما يوفّر لنا أزمنة أفضل. بل العكس تماماً : وقد لاحظ كوزليك نفسه أن الفارق المتنامي بين مجال التجربة وأفق التوقع قد جعل هذا الأخير يتراجع بعيداً بقدر ما نتقدم. لم نعد نتبنى اليوم الأمل برؤية مبادئ الأنوار تتحقق بطريقة شبه كاملة عبر مسيرة الإنسانية نحو الأفضل. فبعضهم يرى فيها مسيرة نحو الأسوأ. أما انفتاح أفق المستقبل على اللامحدود الذي لم يمنح الإنسان فقط القدرة على السيطرة على كل شيء بل وعلى إعادة اختيار ذاته ـ أن يَصنع التاريخ ويُصنع تاريخ ـ هو انفتاح قد تحوّل اليوم إلى خيبة أمل، بل إلى ذعر ورعب. ذلك أن فكرة السيطرة واقترانها بفكرة البدء من لا شيء، قد علّل، كما هو معروف، فكرة أن "كل شيء أصبح ممكناً" : وانطلاقاً من هذه التصوّرات السابقة الأساسية (السيطرة واقترانها بالخيار) علّل دايفد روسيه (David Rousset) وجود مخيّمات التجميع والإبادة (النازية)، وهي "مختبرات" السيطرة التوتاليتارية.

أين نحن اليوم بعد التشكيك بهذه العناصر التكوينية الثلاثة لطريقة

وجودنا في الزمان، ومن ثمّ التشكيك في سلطة المستقبل؟ وماذا بقي من المنطق التفسيري الذي اقترحه كوزليك والذي كان يسمح على الأقل بفهم أن الفعل يتنامى بانسلاكه في المستقبل؟ وبالطبع باستطاعة المسافة الفاصلة بين مجال التجربة وأفق التوقع أن تجعل من الماضي ماضياً بائداً ـ ماضياً لم يعد بالإمكان الاستناد إليه ـ إلا أن المسافة هذه أدّت إلى تحويل المستقبل باتجاه الحاضر. لم يعد الماضي ينير المستقبل، بل آل الأمر بالمستقبل إلى تحديد مصير الحاضر.

ماضٍ لم نعره انتباهنا؟

نحن نعرف ـ وغالباً ما أشير إلى هذا الأمر بهدف التشديد عليه ـ أن "أزمة السلطة" قد بلغت ذروتها اليوم ضاربةً بجذورها على الأخص في مؤسّسات مثل العائلة والمدرسة وحتى القضاء. لا لأن مسار التقليد كان قد انقطع، بل لأن سلطة المستقبل قد انهارت. من الواضح أن السلطة لا تستنفد في استمرارية التقليد وأن أزمة السلطة لا تنشأ فقط من تآكلها ولا من الانسلاخ عن أسبقية الماضي. وأزمة السلطة واضحة جداً اليوم مع انهيار المشاريع نفسها المرتبطة بخصائص المستقبل العينية. وهو ما سُمّي، أخطأ كان أم صواباً، "نهاية الإيديولوجيات"، انهيار الأساطير الثورية والديانات العلمانية. كل ذلك أسهم في تعميق الأزمة من خلال زعزعة علاقتنا بالزمنية بعمق. ومع زوال أفق الأمل العلماني أتى زمن الذي لا وعود فيه، ولم يعد بمقدور السلطة مذ ذاك أن تستفيد من هذه الألحقية أو من هذا "التقدم" الارتجاعي الذي كان يوجه مسار أفعالنا. لقد توقف الزمن عن الوعد بشيء ما. وبتعبير آخر، "الأسبقية" التي تزيد في السلطة لم تعد تتعلّق فقط بأسبقية ما هو موجود قبلنا في الماضي، بل بتوقع مستقبلاً ممكناً: الـ"أليس بعد" أو الما ـ بعد المستقبلي الذي يجمع أفعالنا وينظّمها.

لقد أصيب هذان النمطان من الأسبقية بضرر بالغ. وهذا ما شكّل من دون شك أحد الدوافع الكبرى لأزمة المجتمع المعاصر أو كما أشار كاستورياديس (Castoriadis) "لأزمة مجتمع الإنسان المعاصر" : لم يعد الماضي ولا المستقبل "مصدراً أو أصلاً لأي شخص"[77]. لكن تجدر الإشارة إلى أن التوافق على هذه الازدواجية للأسبقية وللألحقية لا يشتمل مع ذلك على معنى معطىً سلفاً ولا ينتج بالضرورة معايير محددة سابقة وجاهزة للالتزام بها. ذلك أن فقدان التقليد لا يترافق مع نسيان الماضي : إذا كان التقليد يعمل على انسلاك الأجيال المتعاقبة في خصائص الماضي المحدّدة مسبقاً، فإن هجر هذه الخصائص لا يعني فقدان القدرة على الانفتاح من جديد على ماضٍ ذي "حيوية غير متوقعة" لم "يعره أحد أي اهتمام"[78]. إعادة النظر إلى ماضٍ لا يتطابق مع التقليد : أو أيضاً الإنصات إلى دلالات (ماضٍ) منفتحة تدعو، وحتى يومنا هذا، إلى اتخاذ مبادرات جديدة والإقدام على ابتكارات لم تُعرف من قبل.

لا بد، إذاً، من تبيان مفارقة مدهشة كانت قبلاً حاضرةً مع نشوء الحداثة. مع أن المحدثين قد تمسكوا بإضعاف السلطة ورفض كل أنواع الشرعنة المرتبطة بالتقليد، فإن إعلان بدء تاريخي وسياسي جديد ما انفكّ متصلاً بالقديم وبالرجوع إليه. وبالفعل، إن علاقة القدامى والمحدثين هي علاقة أشد تعقيداً مما تبدو عليه. ومن المحال إرجاعها إلى مواجهة ثنائية بين نظام قيم يستند إلى أولوية التعالي والتقليد من جهة، والادعاء الصريح بإلغاء كل إحالة إلى

---

(77) Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance* (Paris: Seuil, 1996), p. 22.

(78) Hannah Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 125.

"السلطة" من جهة آخرى. ومن المنطقي أن يكون نهج البلاغة الجديد الخاص بالحداثة ـ البلاغة التي نكرّر مرة أخرى أنها لا تتعلّق بالتأهيل الذاتي بقدر ما تتعلّق بالتأكيد الذاتي ـ قد امتنع عن كل إحالة إلى ماضٍ اعتبر منصرماً. والحال أن شيئاً من ذلك لم يحدث : فالأزمنة الحديثة قد تأسَّست بوصفها نظام أزمنة جديدة، كما إنها وفي الوقت نفسه استهدفت، بفعل ضرورة قصوى، استرجاع "هذه الطرق المجهولة من جانب المحدثين" التي عبّدها سابقاً القدامى، اليونان والرومان.

تعتبر حركة الثوار الفرنسيين والأميركيين بهذا الخصوص حركة معبّرة. فكل خطاب الثورات الحديثة ـ الأميركية والفرنسية ـ الذي غالى في فكرة إرساء الجديد مقابل القديم، قد استعاد شيئاً من الماضي اليوناني والروماني. ويعيدنا باستمرار خطاب هذه الثورات إلى إسبارطة وأثينا وروما، باعتباره يعلن كما في الماضي أنه يفتتح زمناً جديداً. ألا يبطل التعبير المدهش الذي أطلقه سان جوست (Saint-Just)، "العالم فارغ منذ الرومانيين" إلا أن "ذكراهم تملؤه وتنبيء أيضاً بالحرية"، ألا يبطل التصدّع المزدوج لخطاب التاريخ؟ وهي ازدواجية تعود إلى التاريخ الذي لم يعرف البتة، أو لم يروَ فيما سبق، وإلى العمل أيضاً، أي إلى التاريخ الذي لم يصنع بعد. كيف يجب أن تفهم ـ نظراً لرفض كل مشروعية تستند إلى التقليد ـ هذه المفارقة بين القديم والجديد، وهي مفارقة لإرادة ابتكار (الجديد) تروم الارتباط والانسلاك في نموذجية ما (القديم) بهدف ضمانة تأسيسها الخاص؟

يزداد الحدث إدهاشاً حيث إن الثورة الفرنسية لم تخترع الرومان : فما كان من القرن الثامن عشر إلا أن استعيد كله في ضوء مراحل قديمة. كما لو أن اختلاف الأزمنة قد ترك مسافة بين حالة

ماضٍ مغلق، الماضي العائد إلى التقليد، وبين ماضٍ لم يكتمل هو انفتاح على بدايات جديدة. ولقد شدّد مونتسكيو على المسافة التي يتعذّر عبورها التي تفصل الفضيلة الصارمة للجمهوريات القديمة عن روح العالم الحديث. بدوره حذّر روسو مواطني جنيف من إغراء اعتبار أنفسهم من القدامى : "ما زلتم صغاراً لتقارنوا بلا شيء، إبقوا كما أنتم ولا تخفى عليكم أبداً مكانتكم. فالشعوب القديمة لم تعد نموذجاً يحتذيه المحدثون، فقد أصبحوا غرباء عنهم على جميع الصُّعد [...]، أنتم لستم رومان ولا إسبارطيين ولا حتى أثينيين..."[79]. وحالتكم، وهو ما يقصده روسو في العمق، تتطلّب قواعد خاصّة، ومؤسّسات معينة، والعمل على فهم جديد للعلاقة بالمصلحة العامة. فغيرية القدامى، إذاً، وإذا ما اعتبرناها نموذجاً، هي غيرية يصعب بلوغها : لا يمكن اللحاق بها، والطرق الموصلة إليها منسية وضائعة.

ولكن هل يتعلّق الأمر فعلاً "بنماذج" و"محاكاة"؟ لقد دوّن روسو ومونتسكيو في كلامهما القطيعة ما بين مجال التجربة وأفق التوقّع. إلا أنهما لا يرجعان الأول إلى مكتسبات التقليد. ثمة ماضٍ عندهما، ينفتح على أفق الممكنات. فالتاريخ القديم، بحسب روسو هو بالتأكيد عالم آخر لا شيء مشتركاً يربطنا به : ومع ذلك فإن أناس العصور القديمة "كانوا أيضاً بشراً مثلنا، فما الذي يمنعنا أن نكون بشراً مثلهم؟"[80]. لذا، يجب أن يحيي هنا استحضار الماضي تجربة جديدة. إنه الجديد الذي ستميّزه حنة آرندت بوصفه وفي آن واحد "تجربة الحرية" و"امتحان قدرة الإنسان على أن يبدأ شيئاً

(79) Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, lettre IX, OC III, pp. 880-881.

(80) Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, p. 956.

جديداً"[81]. من هذه الزواية يعتبر العصر القديم نموذجاً لثورة لم "تجد من يطلقها في الماضي المنظور : ولا يمكن ذاكرة الثورة أن تنسلك في مسار تاريخي محكوم بالاندثار، وفي عصر (هو "عصر الاستبداد") تتطلّب فيه تحديداً القطيعة الثورية الإلغاء (مع الماضي)". لم يفت ماركس تأويل هذا الرجوع إلى ماضٍ قديم يوناني وروماني بوصفه رجوعاً إلى محاكاة سخرية : وبتصوير تاريخهم في ضوء التاريخ الروماني، وقع الثوار تحت وطأة الخيال الأسطوري. وحتى تكتمل الثورة، كان عليها أن تلتحف على التوالي بثوب الجمهورية الرومانية (من 1793 حتى 1794) ومن ثمَّ بثوب الإمبراطورية (مع نابليون). كان التماهي بالأبطال القدامى الممر الإلزامي الذي وجب على أساسه قيام المجتمع البرجوازي الحديث. إن استحضار أموات التاريخ ـ روما المنبعثة من الموت ـ كان شرط خلق تاريخي لم يدرك نفسه بوصفه فعل خلق. كان شرط فعلٍ لم يكن ليكتمل إلا على حساب جهله الخاص. وفي الوقت نفسه الذي بدا الناس فيه منشغلين بالعمل على تغيير أنفسهم والأشياء، وفي خلق شيء جديد كلياً، فقد كانوا يستحضرون، وبقلق، أرواح الماضي. إن تقليد جميع الأجيال المنصرمة، لهو كابوس يرخي بثقله على وعي الأحياء. إنها فكرة محاكاة النموذج، على ما يعتبر ماركس، هي التي تتحكم بالعلاقة التي يقيمها أناس الثورة مع أبطال العصر القديم. بذلك يفقد اللجوء إلى القدامى صفة اللغز : فهو يرجع إلى خيال التكرار التاريخي وفي الإلغاء ـ الوهمي ـ لاختلاف الأزمنة. لقد أمسك الميت بالحي واستولى الماضي على الحاضر.

---

(81) Arendt, *Essais sur la révolution*,

انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، وعنوانه "معنى الثورة" (Sens de la révolution").

وقد يختلف تأويل حنة آرندت عن ذلك اختلافاً كلياً : فهي لا تجعل من مثالية الماضي القديم سمة من سمات حيلة الذاكرة. ذلك وتحديداً أن المثل ليس النموذج. وإذا كان الماضي يوحي، فلأنه يحيي تجربة مألوفة للقدامى، إلا أن العصور الوسطى المسيحية قد أخفتها وطمستها. وحركة الثوار ليست، إذاً، حركة تكرارية تستند إلى بقايا التقليد أو آثاره. لذا، يتسلّح رجال الثورة بإرث يعاد إحياؤه : بـ"كنز مفقود" للحرية لم تقم أي وصية بنقله إلى المستقبل. في كتابها **محاولة في الثورة** شرحت **حنة آردنت** عبارة **سان جوست** التي أشرنا إليها ـ "بات العالم فارغاً منذ عهد الرومان"، إلا أن "ذكراهم يملأه وينبئ بالحرية" ـ بتقريبها من كلمات جون آدامز ـ "فقد كوّن النموذج السياسي الروماني الشعب الأكثر نبالة والقوة الأكبر التي لا مثيل لها على الاطلاق" ـ "ومن ملاحظة توماس بان (Thomas Pain) الذي آثر الاعتقاد أن أميركا تجسد فعلياً على قدر أوسع ما جسّدته أثينا على نطاق أصغر"[82]. وخلافاً لماركس، لم تؤّول آرندت هذه العودة إلى العصر القديم بهدف التأكيد على طرح التشبّه والتكرار. لقد استنتجت، انطلاقاً من الانتباه الذي أولاه مونتسكيو للرومان أيضاً، أنه "دون النموذج الكلاسيكي الذي عبرت عظمته الأزمنة، لم يكن لدى أي من رجال الثورات وعلى ضفتي الأطلسي الشجاعة للقيام بعمل لا يستند إلى الماضي بشيء"[83] هكذا نرى جيداً كيف أن "الحق" في ابتكار شيء جديد يعمل على انسلاك هذا الابتكار في صلب دلالات سابقة منفتحة على المستقبل. ثم إن ضرورة ـ من أجل الاستيلاء على الحاضر ـ التمسك بالخلف والارتباط به ـ بهدف ضمانة التأسيس ـ لا يتوقف عند خدعة التكرار

(82) المصدر نفسه، ص 290.

(83) المصدر نفسه، ص 291.

التي تذيب ماهيّة الحاضر في الماضي. يتعلّق الأمر نوعاً ما بقلب عبارة ماركس الشهيرة ـ "الميت يمسك بالحي" ـ إلى مسألة أخرى: كيف يمكن قوة الحاضر المرتقبة أن تعيد الإمساك بما هو حي في الماضي؟

لا تشبه حالة الثوار حالة حب "رومنسي" للماضي وللتقليد: والنزعة المحافظة الرومنسية هي نتاج فشل الثورات وقد مالت أكثر إلى القرون الوسطى منه إلى العصور القديمة. بدوره يشدّد غادامير على انقلاب الصورة التي أقامتها المدرسة الرومنسية ما بعد الثورية (post-révolutionnaire) كردة فعل على عصر التنوير. ترتبط الحركة الرومنسية بسحر "فجر الأزمنة"، وبقيمة القديم بما هو كذلك، وبسحر الميثوس الضائع: إنها إحياء بالمعنى الخاص للكلمة. إلا أن التكرار هذا لما هو أصيل إنما يقوم على أرضية التنوير بالذات، وهو تكرار يكتفي بقلب معاني التنوير[84]. لم يكن هذا موقف رجال الثورة: "لقد نظروا في اتجاه القدامى، لأنهم كانوا قد اكتشفوا فيهم "بعداً لم يكن للتقليد أن ينقله" ـ لا تقليد العادات ولا المؤسّسات ولا التقليد الكبير الخاص بالفكر الغربي"[85]. في ذلك تكمن تجربتهم الخاصة ـ التي لا تستند إلى نماذج ولا إلى سوابق ـ حثتهم على إحياء هذا الماضي غير الناجز وإعادة تصوّره، وهو لا يتطابق مع ماضي التقليد.

ليس هناك نموذج أفضل من نموذج الثورات الحديثة لفهم أنه إذا كان زوال التقليد في العالم الحديث قد أسهم في خسارة نموذج

---

(84) انظر: Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 111-113.

(85) Arendt, *Essai sur la révolution*, Les Essais (Paris: Gallimard, 1967) p. 292.

ما للسلطة، فذلك لم يؤدِّ مع ذلك إلى التخلي عن الماضي. ذلك أن هذا الأخير ليس صلباً ولا يُفهم انطلاقاً من دلالات واحدة وفريدة. وإذا ما قرأنا بانتباه كتاب آرندت **ما هي السلطة؟** لتأكد لنا أن ـ بعيداً عن هذه النزعة المحافظة الحنينية التي نسقطها عليها في كثير من الأحيان ـ لا تماهي بين التقليد والماضي: إن زوال التقليد في العالم الحديث لا يستتبع أبداً "نسيان الماضي"، خلافاً لما "يرغب في حملنا على تصديقه أولئك الذين يؤمنون بالتقليد من ناحية والذين يؤمنون بالتقدم من ناحية أخرى"(86). فإذا أسف الأول لذلك وابتهج الآخرون له، فإن ذلك لا يغيّر في الأمر شيئاً: فهم يتمركزون في مواقع متطرفة. فهم لا يرون أن السلسلة التي تربط بين الأجيال المتتابعة هي في الوقت نفسه موجهة (إشارات، نقاط موجهة وعلامات إرشاد) وهي ما يشد الناس إلى مظهر معين من الماضي. يحدث إذاً أن يكون رجال الثورة المتحررون من عبء التقليد قد حاولوا النظر إلى ماضي القدامى بنظرة جديدة، كما لو أن هذا التوجّه الجديد يؤكد على إمكانية إدراج تضاعيف البدايات في ديمومة الصيرورة التاريخية. وما كانت السلطة تمثله بالنسبة إليهم قد تجاوز إشكالية الإمرة (فهم كانوا يعلمون جيداً أن مفهوم السلطة لا يتماهى مع مفهوم السلطان)، وأن السلطة كانت مرتبطة جزئياً بسر عظمة البدايات. لم تكن مثالية القدامى أمراً لا تعيه الذاكرة. فهذه المثالية كانت خلافاً لذلك ترجمة، ومهما يبدو في الأمر مفارقة، لهذه القدرة الخارقة في "النظر إلى ما يعود إلى الماضي بعيون الأجيال الآتية"(87). وبعبارة أخرى، إنها القدرة على إعادة تصوّر الماضي، وسماع صوته وإعادة تفسير فعاليته في ضوء قوة جديدة.

---

(86) Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 124.

(87) Arendt, *Essai sur la révolution*, p. 293.

لا يتعلق الأمر بأسْطرة هذه الحركة : خصوصاً وأنه، في ضوء محنة التناهي الزمني، غالباً ما أخفق الثوار في تأسيس "معجزة" البداية. فلم يكن مبدأ التأكيد الذاتي بعيداً عن التطابق مع التأهيل الذاتي فقط، بل ـ وفي حالة الثورة الفرنسية ـ كان العمل السياسي رديف لجمود العمل الصناعي قد تحوّل إلى رعب، وبتعبير آخر إلى نزعة في جعل العمل السياسي عملاً منجزاً على الإطلاق. عادت السلطة وسقطت في الإمرة، والعنف لازم ممارسة السلطان وأصبح الحكم من جديد شراً لا بد منه. أما بالنسبة إلى الثورة الأميركية وأياً كان غموض مستقبلها، فهي قد نجحت في تطوير فكرة جديدة عن السلطة والسلطان. ففي الولايات المتحدة تعود السلطة للمحكمة العليا وليس إلى مجلس الشيوخ. لذلك علينا أن نعيد إلى الأذهان الصيغة الرومانية المعروفة : السلطان في الشعب والسلطة في مجلس الشيوخ. إن سلطة الهيئة القضائية قد جعلت منها هيئة غير ملائمة للسلطان، والعكس بالعكس بالنسبة إلى مجلس الشيوخ، وهو الموكل إليه سلطة التشريع وكان غير مؤهل لممارسة السلطة. فالآباء المؤسِّسون قد أقاموا آلية دستورية حيث يقوم استقرارها على قدرة التمييز الواضح بين السلطة والسلطان : تكمن سلطة الدستور في القدرة الكامنة للتعديلات على الإضافة والزيادة على الأسس الأصيلة للجمهورية الأميركية.

اعتبر الثوار الأميركيون أنفسهم بمثابة "المؤسسين"، ذلك أنهم كانوا على وعي بأن "فعل التأسيس نفسه هو فعل سيصبح يوماً ما مصدر السلطان في الجسم السياسي الجديد، عوض الاستناد إلى أي مشترع خُلّد ذكره أو إلى أي حقيقة يقينية أو إلى أي مصدر آخر متعالٍ وفائق الطبيعة"[88]. وإذا كان هناك من فعل "مطلق" فهو قائم

(88) المصدر نفسه، ص 302.

في فعل البداية نفسها. بذلك تجاوز الآباء المؤسِّسون حدود إطار فهمهم الخاص (السابق على الثورة) : لقد تفاعلوا "مع توسع أفق التجربة الذي كان قد كشف الحدث نفسه عنه"[89] ولأنها كانت أهلاً لتكون مؤسَّسة دائمة، لم تسقط الثورة الأميركية مجدداً في وهم البداية من لا شيء، كما إنها لم تجعل من العمل السياسي عملاً منجزاً بالمطلق. بيد أن العيب في صنعها وضعفها كانا في مكان آخر : لقد كانا يكمنان في الغموض في تصوّر "السعادة" والبحث عنها، وهو موضوع لم يكن واضحاً بما يكفي لمعرفة ما إذا كان يشير إلى الحق في السعادة العامة أو إلى حالة الرفاه الخاصة. وبالتالي، فإن نسيان المعنى الأول والتشديد على الآخر قد جعل من الرغبة في الازدهار والثراء أمراً يحجب المشاركة في الشؤون العمومية. وقد وصل بهم ذلك إلى حدّ أن التقليد الثوري لم ينسَ وحده فقط، بل الولايات المتحدة كذلك، أنهم قد انبثقوا من ثورة، وأن "الجمهورية قد رأت النور بفعل التداول: أساس الحرية"[90].

القديم والجديد

مهما كان من أمر هذه الالتباسات التي لم تقم، ومرة أخرى، إلا بتأكيد الفجوة التي أشار إليها بلومنبرغ بين التأكيد الذاتي والتأهيل الذاتي، نذكر بأن هذه المفارقة في شأن القطيعة التأسيسية التي ادّعت عبر الحركة نفسها التصالح مع إرث شمولي، قد تمثّلت أيضاً في الحركة التي قام بها مكيافيلي. فقد استند مؤسس السياسة الحديثة، وبطل استقلاليتها في إهداء كتابه **الأمير** إلى "الخبرة الطويلة في الشؤون الحديثة" كما استند أيضاً "إلى قراءته المستمرة لما قام به

(89) المصدر نفسه، ص 338.

(90) المصدر نفسه، ص 319.

القدامى". وقد جمع بشكل أدق في مقدمة كتابه الأول *Discours sur la première décade de Tite-Live* الابتكار الخاص بالحداثة وعلاقته بالقدامى. لقد عزمت، على ما قال، على فتح طريق جديدة كلياً عبر مياه وأراضٍ غير معروفة. ومع ذلك، يستحسن من جديد استعادة أثر "الفضيلة القديمة" وتفعيلها، والتي تساعدنا على فهم، من خلال أمثلة متعددة، تاريخ الممالك والجمهوريات القديمة.

تظهر الطريقة التي انتشر بها التقليد الجمهوري الروماني في كتابه (*Discours sur la première décade de Tite-Live*) أن مكيافيلي لم يتنازل للتقليد الأخرق المروج للعصور القديمة، بل إن الميل إلى القدامى والإصرار على صورة روما، العصية على التكرار، قد أتاح الفرصة للإمساك بالحاضر. وللمرء أن يتذّكر إرشادات الفصل الأخير من كتابه **الأمير** : **لم يكن هناك من زمن أكثر ملاءمة لسلطة أمير جديد من زمن القدامى. هنا والآن، في إيطاليا هذه المستسلمة للعبودية والنهب، أصبح التجديد ممكناً.**

في رسالة مشهورة (وغالباً ما أشير إليها) أرسلها إلى فيتوري (Vettori) بتاريخ 10 كانون الأول /ديسمبر 1513، وكان ممنوعاً من الإقامة في فلورنسا ومنفياً في ريف توسكانا، يروي مكيافيلي كيف كان يمضي عصريات أيامه في "قذارة" الفندق حيث "يعاشر الأوباش" ويلعب طاولة النَّرد وألعاباً أخرى مع صاحب الفندق ومع جزار ومع اثنين من عمال فرن الكلس. ثم "ما إن يهبط الليل حتى أعود إلى المسكن، وأدخل حجرتي وما إن أعبر العتبة حتى أنزع عني الثياب الرثّة التي ألبسها كل يوم والمغطاة بالفِسق والفجور، لأرتدي ثياب البلاط الملكي والحبري : هكذا وبأناقة الزي أدخل البلاطات القديمة، بلاطات رجال العصور القديمة. هناك حيث أُستقبل بلطافة، أقتات من الطعام الذي هو لي بامتياز والذي من أجله

خلقت. هناك، لا مجال للخجل بالتحادث إليهم، والاستفسار منهم عن دوافع أعمالهم. وبفضل إنسانيتهم أحصل على الإجابات. وخلال أربع ساعات من الوقت لا أشعر بأدنى ضجر، أنسى كل عذاباتي، ولا أخشى الفقر، حتى الموت لم يرهبني"[(91)].

بعيداً عن إلغاء فارق الأزمنة، والتباعد بين الماضي والحاضر، بين القدامى والمحدثين، فإن النص يظهر تجربة أخرى مختلفة كلياً: تجربة الحوار، بل تجربة التواصل. يستفيد ماكيافيلي من ذاكرة حية، من محادثة لا نهاية لها أتاحت له فهم تجربة الحاضر السياسية. بالإصغاء لنداءات الماضي هذه، التي لم يعرها أحد على ما يبدو الانتباه أبداً، كان يختبر عالماً مشتركاً في الزمان أكثر مما هو في المكان. وبعيداً عن فكرة كونها لا تؤلف إلاّ مستودعاً لنماذج يصعب تجاوزها (بالمعنى الكلاسيكي للنماذج المقدمة للتشابه بها)، تتيح العصور القديمة رؤية ما هو ممكن فيها والاستناد إليه. وعليه، يسمح حاضر الفعل من خلال استمرارية لا تلغي اختلاف الأزمنة بإعادة الاستفادة من الإرث. إنه الوعي بجدة الحاضر، بالقدرة على الفعل، الآن وهنا، هو ما يعطيه كامل قوامه. يثبت هذا اللجوء إلى القدامى كنوع من نهج فكري أن فضاء التجربة ـ بما لها من سعة ـ لا يتطابق مع ماضي التقليد. وربما كان هذا الحدس ما أوحى لآرندت أن تقول، وفي الوقت نفسه الذي كانت تعلم فيه بانحسار لا رجوع عنه لبعض أشكال السلطة، أن تقول إن صياد اللؤلؤ الذي يغطس في أعماق البحر ليستخرج منه "أثمن أنواع اللؤلؤ والمرجان وغريبه" وليحمله إلى وضح النهار، فهو لا يغطس في الماضي ليحييه من

---

(91) Nicolas Machiavel, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1978), p. 1436.

جديد كما كان، ولا ليحاول تجديد العصور البائدة. إن ما يوجهه هو الاقتناع بأنه من لجّة البحر تولد أشكال ومظاهر جديدة مبلورة، وهي لكونها منيعة في وجه عوامل الطبيعة، تقاوم وتنتظر فقط صياد اللؤلؤ الذي سيحملها إلى وضح النهار..."[92].

في المقابل، إن فكرة "أفق التوقع" (horizon d'attente) لا تؤدي إلى الانصياع أكثر إلى فلسفات التاريخ الكبرى الداعية للشمولية والإيمان بالتقدم أو بتحقيق "معنى للتاريخ". ولقد لاحظ ريكور انطلاقاً من قراءة كوزليك، أن بإمكان فكرة "أفق التوقع" أن تحتفظ بصلاحية كونية تتجاوز ظروف نشوئها في قلب نظام تاريخي معيّن أو "زماني"، ذلك النظام الذي ينبثق تحديداً عن فلسفة عصر الأنوار. إذا كان علينا اليوم العدول عن المواضيع الثلاثة الكبرى التي دعمت سيرورة "التزمين" هذه - فكرة الزمن الجديد، فكرة الزمن المتسرّع، وإخضاع التاريخ للفعل الإنساني -، تبقى مقولة أفق التوقع، شأنها في ذلك شأن مقولة فضاء التجربة، مفهوماً موجها خارج كل تأسيس على قاعدة فلسفة التاريخ: فهي مقولة تنتج أفقاً لمعنى يسمح بتوجيه الفعل بعيداً عن أي تأسيس جوهري "لمعنى التاريخ". هكذا، فإن الانفتاح على أفق توقع يعدّ "ما بعد مقولي" أو بعبارة أفضل "تعالٍ" يدير - بما يتجاوز الاعتقاد "بالتقدم" - إدراك حالة البشر الزمنية والأسلوب الزمني الخاص بالعالم[93]. وتنقذ هذه المقولة تنوّع الأحداث الزمنية التي من دونها تجمّد مفهوم السلطة باحتفاظه بالماضي أو بالتحوّل إلى عقيدة انتظار مجيء المستقبل.

---

(92) Arendt: "Walter Benjamin," dans: *Vies politiques*, pp. 305-306.

(93) انظر الجزء الثالث من: Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1985), خاصة الفصل السابع وعنوانه: "Vers une herméneutique de la conscience historique", pp. 300 - 345.

يتطلّب التحليل الميتافيزيقي لظاهرة السلطة بالشكل الذي قدمه فيه كوجيف[94] أن نعتبره في عالم ذي بنية زمنية: الزمان هو الأساس الميتافيزيقي للسلطة، الزمان بوصفه زماناً إنسانياً وتاريخياً، ذلك أن السلطة ليست ظاهرة طبيعية بل اجتماعية. وللزمان بما هو كذلك قيمة السلطة. إلا أن هذه السلطة لا تعتلن كما يُعتقد غالباً بلباس الماضي، أو بتعبير آخر، بشكل سلطة التقليد. بالطبع إن الماضي هو دائماً ماضٍ "جليل : وقد أصرَّ ماكس فيبر على كون السلطة التقليدية هي تحديداً سلطة "الأمس الأزلي" ". لكن ثمة سلطة للمستقبل : فالشبيبة - كونهم في حالة تحقيق مشروع - تستمد سلطتها من المستقبل. والأمر نفسه ينطبق على القادة الكاريزماتيين : الكاريزما، على ما يقول فيبر أيضاً، هي القوة الثورية الأكبر في الأزمنة الحديثة، ذلك أنها، وسنعود إلى ذلك، تُحدث انقلاباً في الماضي والانتظام اليومي في الوقت نفسه. وأخيراً لا تعتبر سلطة الحاضر (الراهن) أقل رسوخاً : فإذا تم قبول فرضية "الحاضرانية" (“présentisme”)، وحتى لو لم نعطها إلا قيمة وصفية - تضخم اللحظة وانتصار ما هو وقتي - التي تحكم علاقتنا بالزمان، فإنها معطىً يتعذّر رفضه.

إلا أن اعتبار كل حال من أحوال الزمان - الماضي والحاضر والمستقبل - كلاً على حدة لا يشكّل سلطة. فهي أحوال تنسلك في حركة الزمان الواحد : لا سلطة للماضي إلا بوصفه تاريخياً (إنه ماضيّ أنا)، والمستقبل لا يمارس سلطة إلا لأنه مشروعٌ. والحاضر هو الفعل الذي يحقق في آن واحد ذكرى الماضي ومشروع المستقبل. ففي حركة تزمين السلطة هذه، نتذكر بالتأكيد بصمة الزمان الهيغلي، زمن "الفعل الواعي والإرادي الذي يحقق في الحاضر

(94) Kojève, *La notion de l'autorité.*

مشروع المستقبل، هذا المشروع الذي يتكوّن انطلاقاً من الاعتراف بالماضي"[95].

والحال أنه إذا كان الإلهام الهيغلي يشكّل مصدر قوة لتصوّر كوجيف، فهو أيضاً قوة تعيّن له حدوده. وتكمن قوة تصوّر كوجيف في كونه تمكّن من تغيير مكانة الأفكار الأكثر انتشاراً (وبخاصة تبعية السلطة لمسألة السلطان)، إذ ربط السلطة بأصلها الزمني : وهو الشرط الذي يسمح بالتطرق إلى السلطة بما هي كذلك في بعدها الما - بعد - سياسي والما - بعد - قانوني. بيد أن المشكلة هنا، تكمن في إمكانية تطابق حركة التزمين هذه كاملاً مع تكوين معنىً ينسلك في صيرورة تايخية تروم الاكتمال : فبنية السلطة الزمنية كما تطرّق إليها كوجيف تتوافق فعلاً مع منطق "التفعيل" *(effectuation)* كما طرحه هيغل. هكذا، وبتناقض غريب، لا يسمح للفعل أن يحدث إلا إذا كان لا يحمل في ذاته أي أمر غير متوقع. أما تحليل السلطة فبالإمكان مقاربته بطرق أخرى : سلطة الزمان - إلا أنه زمان غير هيغلي هذه المرة - تحثّنا نحن المحدثين بأنه إذا كان للسلطة من معنى، فذلك لأن من يمارسونها يسمحون لمن سيأتي بعدهم أن يباشروا بدورهم أمراً جديداً، أي أمراً غير متوقع. إلا أن فكرة أفق التوقع لم تسقط بفعل انهيار فلسفات التاريخ الشمولية الكبرى. وهي فكرة لا تنهار حين يصار إلى الكف عن الاعتقاد بأن البعد التاريخي يجد قوته في تطور موجّه نحو غاية أخيرة. ففكرة أفق التوقع توجّه الفعل وتعطيه "معنىً"، ولكنها لا تجعل من "غايتها" لغزاً محلولاً.

إن الأسبقية المزدوجة التي تسمح بها السلطة ليس ملء ماضٍ

(95) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1962), p. 369.

يُرجع إليه بشكل خضوع تقليدي، ولا شكل مستقبل محكوم بالاكتمال (شكل آخر من أشكال الخضوع). إذا كانت أزمة السلطة ترتبط جزئياً بفقدان هذه النزعة للاكتمال، فإن السؤال الذي يطرح هو كيفية قدرة السلطة - وسط المشروع الحديث - على الإفادة من إمكانيات غير مكتملة بعد: أي وفي الوقت نفسه، من ماضٍ حيّ، يحتفظ بمعنى لم ينضب ولم ينفد، ومن حالة غير محدّدة لمستقبل لا يكتمل. هذا هو المعنى الذي نضفيه على مفهوم الديمومة العمومية.

وإذا تم - وبحق - تحليل أزمة النقل (transmission) عبر الظاهرات اللاانتسابية والعدول عن تأسيس الرابط الاجتماعي، أو أيضاً ضرب الانتماء وتفكّك الخصائص المشتركة، فإن هذه التحليلات قد أجريت غالب الأحيان تحت شعار الشغور والفقدان. والحال أن التكوينية تنطوي على توجه مزدوج : نحو أسلافنا ونحو اللاحقين بنا. إنها هذه البنية الزمنية التي تسمح بالتفكير بقدرة جديدة كامنة في الديمومة. "أن تبدأ يعني أن تبدأ المتابعة"[96]. وتغني هذه الجملة الجميلة التي أوردها إدوارد سعيد فكرة البداية. فهي لا تشكل نقطة انطلاق وحسب، بل نقطة وصول وعودة. وكل بداية هي بالتأكيد فريدة في نوعها - هي "خارقة" - لكنها مع ذلك تُشبك البديهي الموروث والجدّة. ما يعني أن البداية على ما قال إدوارد سعيد هي بشكل أساسي لعبة متبادلة بين المعلوم والجديد. والصيغة هذه قابلة للانعكاس : أن نتابع يعني أن نتابع البدء. وينبثق من هذا

---

(96) الصيغة التي استعادها بول ريكور في كتابه : *Temps et récit*, tome III, p. 333,
هي صيغة مستعارة من إدوارد سعيد حول البدايات، انظر :
Edward Said, *Beginnings: Intention and Method* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978).

الانعكاس الاعتراف بتفاوت يسمح لنا الدخول في العالم. فالمسألة الأساسية هي، إذاً، في ربط السلطة والمبادرة وفي إيضاح أن قدرة البدايات لا تسير من دون سلطة التأسيس.

وفي نهاية الأمر، فإن القوة الرابطة، طاقة التأسيس الخالدة، هي ما يستمر عبر تكوينية النظام الزمني. وإذا ما أصيبت هذه الأخيرة بوصفها بنية العيش المشترك، فهذا يعني أن مسألة التفكك قد تصل إلى نقطة خطيرة. ذلك أن الناس يولدون في عالم سابق على وجودهم ويستمر بعدهم. والآتون الجدد بالولادة هم في آن واحد "جدد" أو آتون في "وقت لاحق" وهم بادئون أيضاً، لكنهم لا يمكن أن يكونوا بادئين إلا لأنهم قد أتوا في وقت لاحق. لذلك يسأل سائل، وبعيداً عن إرجاع المسألة إلى معاصرة العيش المشترك: هل الوجود بين البشر مرتبط بخلود العالم المشترك وبالتجربة الواقعية المنبثقة من المشاركة الزمنية؟ ألا تنشأ السلطة من هذا التعالي المتولد من الديمومة العمومية؟ تلك هي الفرضية التي سنطرحها ونذود عنها الآن.

القسم الثالث

الاعتقاد بالسلطة

كانت رغبتنا إدراج مفهوم السلطة في البعد الزمني، وتحديداً في هذه البنية التكوينية التي تستند إليها الديمومة العمومية. كيف يمكن، إذاً، الآن تكوين السلطة في ظروف هي ظروفنا بتجنُّب حاجزين اثنين - الإصلاح الوهمي لوحدة مفقودة من خلال صورة "العودة" (إلى الوراء) أو القبول بفكرة فقدان السلطة وخسارتها، ومن ثمّ الاستناد حصراً في تكوينها إلى العابر (éphémère)؟ إن فرضية وجود مرحلة تسوقها "الحاضرانية" (présentisme) - بمعنى تضخّم حاضر شبه مكتفٍ ذاتياً يأتي في الوقت نفسه فيمتصّ سائر الأبعاد الزمانية - هي بالطبع فكرة تلائم وصف حالة الواقع. فهي فكرة تقّدم عرضاً واضحاً عن الممارسات وأنماط العيش الذاتية التي يعبّر عنها أفراد معاصروين، إلا أنها ترجع لمنبسطات الحياة الحاضرة. وتقوم خصوصاً على إبعاد مسألة التوافق الزمني لصالح عالم مشترك، أي التطرق إلى قدرتها في ضمانة العيش المشترك. فالكلام عن مسألة العيش في ديمومة حاضرٍ لا يمكن الإمساك بها هو كلام يختلف عن مسألة التساؤل عما يستمر أو لا يستمر عبر هذه التجربة في تثبيت ذاته واستمراريته.

والصعوبة، كما يبدو، كبيرة : فالأمر يتعلق ـ مع الحفاظ على خصوصية السلطة بوصفها بعداً ثابتاً ومكوِّناً للعيش المشترك، ولازمة للمؤسَّسة ـ بالتفكير بقوتها الرابطة في ظلّ ظروف حداثة ذاتية التأسيس وفي ظلّ ظروف نزعة إلى المساواة الرافضة لكل أشكال التفاوت. وفي هذا الشأن، ظهرت تحليلات توكفيل كتحليلات محذّرة. فالحداثة ـ لاسيما الحداثة "المفرطة" (hyper) أو الحداثة "المسرفة" (Ultra)[1] ـ ليست في صراع مع التفكك وحسب، بل تقوم على إنتاجه كما لو كان شبه كامن في بنيتها. إلا أنها مع ذلك تقوم بإعادة التأليف : ذلك أنه من الصعب التصوّر أنها لا تقوم بعمليّة تأسيس جديدة للرابط الاجتماعي، أو لا تعطي معنىً جديداً للعالم. وبدوره ما انفك توكفيل، كما أتينا على ذكره، يذكّر بالثنائية الأنثروبولوجية العميقة في الديمقراطية الحديثة. فهي ثنائية تقوم بين الاستقلال الذاتي والتبعية، بين التماثل والتفكك الاجتماعي. لذلك تخضع "ديمقراطيات الهويات" ـ تلك التي تتواجه اليوم ظاهرياً مع بسط سلطة الدولة[2] ـ لنزوات متناقضة. وبالطبع فهي تجد حدودها في الكلّيّة العمومية التي تضمن وحدها الاعتراف بالخصوصيات التي تؤلّفها. ولكنها، وفي الوقت نفسه الذي تعمل من خلاله على فك الترابط (الاجتماعي)، فهي لا تكتسب معنى إلا في ديمومة العالم المشترك. ومن المحتمل أن تتولّد من الفوضى خصوصيات أخرى ممكنة، إلا أنه يصعب علينا اليوم الإحاطة بها.

---

(1) تهدف هذه الزائدة الأمامية hyper وultra إلى التشديد على جذرية المسار: وليس لها أي حكم يتناول "نهاية" المرحلة.

(2) Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Folio Essais (Paris: Gallimard, 2001),

مع الإشارة بشكل خاص إلى القسم الأخير حول "حدود ديمقراطيات الهويات" ("Les limites de la démocratie des identités")، ص 152-175.

إن ربط مسألة السلطة بمسألة التأسيس لا يعني التساؤل عن سلطة المؤسّسات القائمة وحسب ـ السلطة القانونية السياسية والسلطة المؤسّساتية ـ بل التساؤل أيضاً عن الثقة التي تقوم بدعمها. ويفترض بالضرورة التفاوت المرتبط بعلاقة السلطة، أن يطلب الذين يمارسونها ("المسيطرون") على من يوافقون عليها ("المسيطر عليهم") الالتماس منهم المشروعية فيصادقون عليها. إنها وبكل تأكيد مسألة الإيمان ومسألة الثقة اللتان تحتلان مكان الصدارة. والسؤال الذي يطرح الآن هو: هل بإمكان الاثنين (المطالبة والادعاء والرد عليهما) أن يتطابقا أو إذا ما كانت "هوة الصدقية" كما يقول بول ريكور تصيب جميع أنظمة المشروعية[3]. إنها الهوة بين الطلب والجواب ـ طالما أنه ليس بالإمكان أبداً إرضاء كل المطالب ـ فهي تعيد طرح مسألة الاعتراف عبر إشكالية الاعتقاد والثقة. لذا، يجب أن تكون مطالبة الممسكين بزمام السلطة مقبولة ومسموعة، بل متوقعة من جانب من سيوافقون عليها.

لقد سبق وتطرقنا إلى بعد الاعتراف، خصوصاً من خلال نصوص غادامير وآرندت وكوجيف. إلا أن المسألة قد طرحت حتى الآن بوصفها العنصر الأساسي الذي يتيح تمييز السلطة عن سلطان القهر. والسلطة لا توجد إلا إذا اعتُرف بها. والسلطة غير المعترف بها ليست بسلطة. لذا يجدر بنا الآن البحث بعمق في هذه العلاقة بين التماس المشروعية وموقفنا منه، بين المطالبة بها وبين الإجابة عن ذلك إيجاباً أم سلباً. فكما تتنوع أنظمة السلطة من خلال مواقفها تجاه الماضي والتقليد والتعالي، فهي ترتبط أيضاً، وإن جزئياً، بمختلف أنظمة الصدقية. ولقد يسمح لنا تحليل أنماط الثقة أن نفهم بشكل أفضل ما يتخطى علاقة الإمرة والطاعة في مسألة السلطة.

---

(3) Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997), pp. 244 et 267.

ماكس فيبر: مسار السلطة

كان ماكس فيبر، كما أشرنا، قد أثار مسألة "فك السحر عن العالم" الذي برز مع نشوء الحداثة. والحركة التي بها خرجت المجتمعات من المسار الديني، من قوى السحر وإغراءاته، هي الحركة نفسها التي أدّت إلى انطلاق سيرورة العقلانية الأداتية وتناميها بشكل متصاعد. وقد ترافق تراجع التأثير الديني على تمثّلات الناس الخاصة بالعالم وبوجودهم مع نشوء الغرب الحديث. فلا ينطوي ذلك على معرفة بشكل أفضل الشروط التي تحكم حياتنا، بل أن نعتقد بالأحرى بالقدرة على السيطرة عليها، ذلك أنه لا وجود بعد من حيث المبدأ لأي قوة سرية وغير متوقعة تتداخل مع مجرى حياتنا. وهذا معناه، على ما يقول ماكس فيبر، "فك السحر عن العالم" وحرمانه من المعنى. ذلك إذا كان كل شيء مرتقباً ومحسوباً، أو تقريباً كذلك، وإذا كانت معظم أفعالنا تسعى نظرياً لتكون محكومة بغايات عقلانية، بعلاقة الوسائل مع الغايات، فماذا يكون مصير القيم المزمعة توجيه العمل البشري؟ وإذا كان هناك عالم منظّم من خلال التقليد يؤمن بقيمة العريق في القدم على الدوام، فقد تسبب سيرورة التحرر الخاصة بالحداثة بضياع التوافق الشامل على القيم، لا سيما في الدائرة العمومية. "وقد يعود تحديداً لقَدَر الزمان الذي نعيش فيه، مع ما يتصل به من نزعة إلى العقلنة وإلى التفكّر وخصوصاً إلى فكّ السحر عن العالم، تراجع القيم النهائية والسامية من الحياة العامة. وهو ما أدّى إلى تراجع هذه القيم في الحياة العامة إما لتلجأ إلى ثنايا العالم الصوفي، أو إلى علاقة الأخّوة الخاصة التي يقيمها الأفراد فيما بينهم"[4].

---

(4) Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. fr. C. Colliot-Thélène, La Découverte Poche (Paris: La Découverte, 2003), pp. 108-109.

كبيرٌ هو الإغراء المتعلّق بربط موضوع فك السحر عن العالم مع التصنيف الفيبري لأنماط الشرعنة الثلاثة الكبرى الخاصة بالسلطان. وأن يتم إدراج صور السلطة عبر التعاقب التاريخي : السلطة التقليدية التي تستند إلى صدقية "الأمس الأزلي" ، السلطة الكاريزمية المستنِدة إلى نعمة شخصية وفريدة من نوعها يتمتع بها فرد ما، وأخيراً السلطة القانونية العقلانية (légale-rationnelle) التي تتطابق مع النهج الغربي الحديث، أي نهج الدولة الحديثة. إلا أن فيبر لم يقرن أبداً أنماط الشرعنة هذه بأوقات تاريخية معينة. بل، خلافاً لذلك، قد سعى لتأسيسها على الاعتقاد بالعقلانية القانونية أو البيروقراطية التي لم تكن لتقلّ قوة عن الاثنين الأخريين. وهو ما برح يشدّد على كون هذه الأنماط "الخالصة" لا تُوجد معاً أبداً في الواقع. فقد اعتقد بوجود ثبات نسبي لأنماط الشرعنة هذه وباتسامها بصفة عبر تاريخية (transhistorique). ومن هنا كان تعميم إشكالية السلطة. إن طرح مسألة السلطة يعني العودة إلى التساؤل دائماً عن الطريقة التي ينعقد فيها مطلب المشروعية المنبثق عن النظام، والجواب الذي يقدم على هذا المطلب بعبارات من الثقة. كيف يحدث اللقاء بين الادعاءات التي تصدر عن "المسيطرين" والأنماط الذاتية (في ما يخص الاستبطان والانتساب والإخضاع والمقاومة) للمسَيْطر عليهم؟

مفهوم السيطرة

يقترح فيبر، إذاً، من خلال صياغته لمفهوم السيطرة مساراً حقيقياً للتأسيس التدريجي للسلطة. والمسار هذا يأخذ بالحسبان في الوقت نفسه الأشكال الموضوعية المزعومة للسيطرة والاعتقادات المتعلقة بها من جانب الخاضعين. تقود هذه الطريقة في بناء السلطة إلى إيضاح أمر غامض : مكانة ودور الاعتقاد المؤسِّس. وهو الغموض الذي يظهر تحديداً في اللحظة التي باشر فيها فيبر تحليله

للأنماط الثلاثة من السيطرة المشروعة في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**[5].

تطرح الكلمة الألمانية (*Herrschaft*) فيما يتعلق بترجمتها صعوبات جمّة لا تتعلّق فقط بعناصر لغوية. غالباً ما يصار إلى ترجمة العبارة المشار إليها "بالسيطرة" وأحياناً بـ"سلطة" أو "الهيمنة الواجبة" أو أيضاً بـ"السلطان". أما في نص فيبر فإن التعبير (*Herrschaft*) يتعارض مع كلمة "(*Macht*)" التي معناها "القدرة" أو "القوة". والواقع أن القدرة تعني ـ *Macht* ـ انتهاز كل "الفرص لفرض الإرادة الخاصة في الوسط الاجتماعي، حتى ضد القوى المقاومة، ومن دون إيلاء أهمية لما تستند إليه هذه الفرص"[6]. وبتعبير آخر، تشير هذه العبارة إلى القوة أو إلى القدرة الخام، إلى سلطان القهر وفرض الإرادة باستعمال العنف. وهكذا يتعلّق الأمر على ما يقول فيبر بمفهوم "غير ثابت اجتماعياً". مما يعني أن كل التصورات والحالات الممكنة التي يعمل من خلالها فرد ما ليفرض إرادته في حالة معينة.

في المقابل يحتاج مفهوم السيطرة لمزيد من التوضيح. فهو يشير إلى "الحظ" ـ الاحتمال ـ لنظام في أن يطاع، أي أن يحقق الطاعة. انطلاقاً من مقاربةٍ أولى، لم تقم السيطرة بأكثر من جمع طرفي علاقة قوى تميّزت بها علاقة السلطان تقليدياً. وهي علاقة فرض إرادة على إرادة أخرى، أي علاقة بين من يأمرون ومن يطيعون. أمّا طرق التشريع فليست أكثر من ملحق أو إضافة، إنها وسيلة عقلنة أو تلميح

(5) Max Weber, *Economie et société*, trad. fr. Jacques Chavy, Eric de Dampierre [et al.], Agora (Paris: Plon, 1971 et Pocket, 1995),

المراجع الموجودة في الكتاب سيشار اليها باختصار : *ES*.

(6) Weber, *ES*, tome I, chap. 1, p. 95.

التي من خلالها تسوغ ممارسة القوة. بذلك نقارب مفهوم علم اجتماع السيطرة، حيث تكون علاقات القوة والانشطار بين المسيطرين والمسيطر عليهم العامل الحاسم. وصحيح أن تعريف الدولة بوصفها قوة ـ هذه الدولة التي تمسك "بحصرية العنف الشرعي" ـ هو تعريف ينحو باتجاه تعزيز مثل هذا التأويل. من هنا كان تشاؤم فيبر الأنثروبولوجي قد دفع به نحو تأويل واقعي بشأن علاقات السلطان. إن "جوهر الدولة بالدرجة الأولى هو القدرة، وبالدرجو الثانية القدرة وبالثالثة هو القدرة أيضاً"[7].

حين نتابع قراءة تتمة النص بتأنٍّ، نلحظ أن فيبر ـ حين تناول أنماط السيطرة العقلانية والتقلدية والكاريزماتية ـ قد انتبه بشكل مباشر للأسباب وللدوافع التي توصل إلى التوافق. وبتحليله لأسس الشرعية، كتب يقول إن "حظ" توافر الطاعة من جانب جماعة معينة من الأفراد لا يمكن اعتباره على أنه أي "حظ" في ممارسة "قدرة" أو "تأثير" على أفراد آخرين. فقد تستند السيطرة على دوافع الطاعة الأكثر تنوعاً : من العادة إلى الاعتبارات العقلانية الخاصة. و"كل علاقة فعلية بالسيطرة تنطوي على حد أدنى من إرادة الطاعة وبالتالي على مصلحة خاصة أو غير خاصة في فعل الطاعة"[8]. فالعرف والعادة والدوافع العاطفية والمصالح المادية والدوافع المرتبطة بقيم مثالية : كل هذه العناصر هي في أساس شرعية السيطرة. والاعتراف بالشرعية هو في غالب الأحيان يتعلق بصلب مسألة "السيطرة". فلا وجود لسيطرة من دون شرعية : تكمن نواة الصلة بين من يمارسون السيطرة ومن يوافقون عليها في كون هؤلاء الأخيرين يتصرفون كما

---

(7) Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'état de Hegel à Weber* (Paris: Minuit, 1992), p. 199.

(8) Weber, *ES*, tome I, chap. III, p. 285.

لو كانوا يجعلون من مضمون الأمر مبدأ يبنى عليه تصرفهم. هكذا تجمع السيطرة (Herrschaft)، خلافاً للقوة (Macht)، بين الطلب أو المطالبة بالشرعية من جانب المسيطرين وبين ثقة (أي عنصر الموافقة) المسيَطَر عليهم بهذه الشرعية بالذات.

وفي حال ترجمنا الكلمة الألمانية *Herrschaft* بالسيطرة "domination"، فإن السؤال الذي يطرح هو سؤال يتعلق بما إذا كانت الشرعية ملحقاً (بمعنى أنها شيء مضاف) أو إذا كانت خلافاً لذلك تشير إلى "ما كان موجوداً على الدوام" والذي يميّز السلطة كما أشرنا. هذا التأويل الثاني ـ وبغضّ النظر عن منحى فيبر الواقعي ـ له ما يبرّره تماماً. وسنرى أنه بعيداً عن كون السيطرة قد تستمد شرعيتها من حالة قوة، فإنها تنطوي في تطورها بالذات على إطار مفهوميّ آخر: إنه الإطار الذي يذكّر بالدافع و"بالنموذج التحفيزي"، وليس بنموذج آليّ إلى حد ما[9]. ذلك أن فيبر ليس ماركس ولا هو بورديو. فهو يدخل عنصر الذاتية ان من جهة "المسيطرين" ـ الذين يمارسون التماس الشرعية وهم في حالة انتظار تحققها ـ كما من جانب "المسيطَر" عليهم الذين سيردّون بشكل أو بآخر على هذا الأمر. فالعلاقة بين المطالب "الموضوعية" والمطالب "الذاتية" هي علاقة تطرح منذ البداية بوصفها أساسية.

ثمة قفزة نوعية تحدث بين القوة والسيطرة، إنها القفزة التي تدخل البعد الذاتي كشرط للصدقية التي تعطي السيطرة "شكلها". فإذا لم تكن السيطرة مفهوماً "غير ثابت سوسيولوجياً"، فذلك لأنه ينطوي على احتمالية أمر بأن يطاع، أو تحديداً على تلاقي الأمر

(9) هذا ما أشار إليه بوضوح بول ريكور في: Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997), p. 245.

والطاعة. لذا، ثمة هناك احتمالان يظلان مفتوحان " الانتساب أو المعارضة، الموافقة أو الرفض". وبتعبير آخر، إنه عنصر إمكانية الحدوث. فالسيطرة تنطوي في كل لحظة على إمكانية معارضتها: رفض الاعتراف بشرعيتها، وخطر نزع الإقرار بشرعيتها. ولهذا السبب كانت السيطرة نقطة انطلاق بناء النظام الفكري الفيبري - المسار الفعلي للسلطة - وليس القوة، والتي (السيطرة) يزاد عليها إمكانية حدوث حالات إضافية. لذلك يمكن الاحتفاظ بالسيطرة (domination)، ترجمة للكلمة الألمانية (*Herrschaft*)، شرط إدخال عنصر الشرعية عليها، لا باعتباره ملحقاً بل باعتباره عنصر تأسيس.

إطار علم الاجتماع الفهمي

يعتبر الإطار الفاهمي (conceptuel) لعلم الاجتماع الفهمي (comprehensif) إطاراً أساسياً لكل من يروم فهم العلاقة بين أشكال السيطرة وأنماط الذاتية التي تتصل بها. فقد أخذ علم الاجتماع الفيبري على عاتقه بالفعل "فهم الفعل الاجتماعي عن طريق التأويل، ومن ثمَّ السعي إلى شرح سببي لسياق الفعل وتأثيراته"[10]. ولا يعتبر الفهم بديلاً عن الشرح. فالأمر لا يتعلّق بالفهم بدلاً عن الشرح، بل بالفهم حتى يكون الشرح ممكناً. ويحدّد علم الاجتماع موضوعه في النشاط البشري، ولذلك لا يمكن هذا العلم أن يتماهى مع العلوم الدقيقة، أي العلوم التي تبحث في المادة أو في الكائن الحي. أما علم الاجتماع فعليه أن يكشف عن المعنى الخاص بالفعل. ويقوم هذا العلم على نوع من الإحاطة المتبادلة بين الفعل الإنساني وفقه المعنى الذي يسقطه كل فاعل على سلوكه. "نفهم من تعبير "نشاط" (*Handeln*) فعل السلوك الإنساني (سواء تعلّق بفعل خارجي أو

(10) Weber, *ES*, tome I, chap. I, p. 28.

حميمي، بإهمال أو بتساهل)، عندما بقدر ما ينسب إليه الفاعل أو الفاعلون، معنى ذاتياً. ونفهم بالنشاط "الاجتماعي" النشاط الذي، بحسب المعنى المستهدف من قبل الفاعل أو الفاعلين، يتعلّق بسلوك الآخر الذي يوجّه مساره بموجب هذا المعنى"[11].

بداية لا بد من إثارة وجود عنصرين أساسيين : فالتعريف المعطى لنشاط ينطوي من جهة على المعنى الذي يعطيه إياه الفاعل وعلى التوجه نحو الآخر من جهة أخرى. نذكّر مرة أخرى بأن فيبر لا يرجع فهم الفعل الاجتماعي إلى الشرح وحسب، بل يجب أن يكون مفهوماً أولاً. وبتعبير آخر، لا وجود لفعل إلا بقدر ما يولّد معنى، ولا يمكن أن يولّد معنى إلاّ بالنسبة إلى فاعلين اجتماعيين منظوراً إليهم بوصفهم أفراداً عينيين. إلا أن هؤلاء الأفراد "الحاملين الوحيدين لسلوك ذي دلالة لا يعتبرون أفراداً معزولين، كذرات ينبثق منها المعنى. إنهم فاعلون اجتماعيون ـ أشخاص متمايزون أو تنوع الأفراد ـ ينظر إليهم في علاقتهم بما يحيط بهم. والمعنى ليس شيئاً مضافاً إلى النشاط الإنساني باعتباره تمثُّلاً ثانوياً. لذا، يجب أن يقدم النشاط منذ البداية دلالات بالنسبة إلى الفاعل. فالمعنى هو الذي يكوِّن الفعل. إلا أنه ليس كذلك بالنسبة إلى الذات منظوراً إليها بوصفها منعزلة : حين نتكلم عن نشاط اجتماعي نحن نحيل إلى نشاط موجه إلى الآخر بشكل مباشر. ليس للنشاط معنى بالنسبة إلى الذات أو إلى الفاعل وحسب، بل إلى الآخرين. فالفعل البشري هو فعل تذاوتي (intersubjectif). وهذا ما يشكل، إذاً، خصوصيّة علم الاجتماع الفهمي، الذي يخضع "لنموذج تحفيزي" لا إلى منظورٍ آلي.

(11) المصدر نفسه.

بالنظر إلى مسألة المؤسّسات، ينطوي هذا التوجه المعرفي على قضايا على درجة كبيرة من الأهمية. يوجد باستمرار خلف المؤسّسات، التي نميل إلى اعتبارها كيانات جوهرية ثابتة أو مجمدة، النشاط الذي كان السبب في وجودها. فخلف المؤسَّس نجد المؤسِّس باستمرار. وحين نربط موضوعية المؤسَّسات مع النشاط الذي انبثقت منه، نحمي أنفسنا من تعيين نهائي للكيانات الاجتماعية والسياسية. حتى الدولة لا تعود موجودة حين تزول الفرصة التي من خلالها تقوم بعض الأنشطة المهمة على توجيه مسارها. وبذلك يرجع فيبر إلى الفعل المتبادل بين الأفراد، إلى تفاعلهم، وإلى الكيانات التي تبدو لنا في غالب الأحيان جامدة ظاهرياً، كما لو كانت تتمتع بإرادة خاصة لا تخضع لرقابتنا. والواقع، وكما يعتبر فيبر، أن مهمة علم الاجتماع الفهمي تكمن في إرجاع المقولات التي ندركها بوصفها "بنى مشيّئة" تتمتع بوجود مستقل. ومن لا يرى أن تجريد الكيانات الجماعية المؤسّسات، يؤدي إلى تجريد السلطة:

وقد يشتمل النموذج التحفيزي هذا على موافقة فاعلة كما على انتساب سلبي (بالإهمال أو بالتساهل)، أو أيضاً على خيار عقلي كما على اعتبارات عاطفية. فعدم الفعل، أو الامتناع عنه، هو فعل أيضاً. "عدم الفعل يشكّل جزءاً من الفعل"[12]. وإلى هذا يضاف - وهذا عنصر أساسي - التعيين الزمني للفعل. فالنشاط الاجتماعي يتوجه بحسب سلوك الماضي، الحاضر أو التوقع (المستقبل) الآخر المحتمل. فقد ننتقم لإصلاح عدوان مضى، وندافع عن أنفسنا تجاه عدوان حاضر ونحتمي إزاء سلوك متوقع. ولنقل بشكل أوسع، مستعيرين بذلك عبارة من ألفريد شوتز (Alfred Schutz)، إننا لا

(12) Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 246.

نتوجه نحو معاصرينا وحسب، بل نحو من سبقنا ومن سيخلفوننا[13]. بذلك نفهم أن التوجه نحو الآخر لا يتطلّب المجاورة، ولا حتى أن يكون توجهاً مشخصناً. والفعل الجماعي لا يعتبر أصلاً فعلاً حوارياً. فهو لا يفترض المقابلة ولا المثول وجهاً لوجه ولا الحضور : أنتظرُ، آملُ، آسفُ، أتوجه نحو الماضي والحاضر أو المستقبل من دون أن أضع نفسي في علاقة أنا ـ أنت. بعيداً عن كونها نموذجاً (براديغم)، فهذه العلاقة ليست سوى حالة خاصة.

لا تعني زمنية الفعل أيضاً أن كل تواصل بين الناس هو تواصل اجتماعي. فالاصطدام بين دراجين (وهو المثل الذي أعطاه فيبر) هو مجرد مشهد بسيط عابر شأن أي ظاهرة طبيعية. في المقابل، توصف الجهود التي يبذلها أصحاب القضيّة "بالنشاط الاجتماعي"، وهي جهود ترمي بطريقة أو بأخرى إلى تسوية ما ترتب عن الحادث من تبعات. وبتعبير آخر، يعني ذلك النظر بعناية إلى ما حصل والعمل على انسلاكه في الوقت نفسه في البعد الزمني.

وكذلك إذا فتح عدد من المارة مظلاتهم في لحظة واحدة اتقاءً للمطر المتساقط، فإن نشاط كل منهم ليس موجهاً بطريقة معبرة نحو الغير. إنه نشاط ينتظم بشكل موحّد حول ضرورة الحماية الذاتية. ثم إن فيبر، وهو الذي يفكّر بالعمل الاجتماعي انطلاقاً من الظروف التاريخية والسياسية نفسها التي فكّر فيها فرويد[14]، ومن ثمّ في ما بعد لو بون[15] (Le Bon) أو تارد[16] (Tarde)، لم ير في مفهوم "المحاكاة" مفهوماً ملائماً بحد ذاته. فهو يرى أن "الفعل"

---

(13) سيصار إلى توسيع هذه الفكرة في القسم الرابع.

(14) انظر بشكل خاص: "Psychologie des foules et analyse du moi" (1919).

(15) *La psychologie des foules*, date de 1985.

(16) *Les lois de l'imitation*, est publié en 1890.

الارتكاسي الخالص من حيث مجراه لا يعتبر فعلاً له مغزى. وحتى يكتسب الفعل مغزى، على سبيل المثال وسط الجمهور، فلا بد أن يكون مغزاه موجهاً. "إذا قلدنا نشاط الغير، لأن "الموضة" تقتضي ذلك، أو لأن ذلك تم بموجب التقليد، أو لأنه نشاط نموذجي، أو لأنه فعل "مميز" في أوساط معينة أو لأسباب أخرى مشابهة، فنحن هنا إزاء علاقة ذات دلالة. ويكون ذلك إما إزاء سلوك من تمّ تقليدهم أو إزاء سلوك الغير، أو كليهما معاً"[17]. والواقع مهما كانت السمة الفضفاضة للتحوّلات بين مختلف أنماط السلوك هذه، فلا بد من الإبقاء على تمايز المفاهيم وإرجاع خاصيّة النشاط الاجتماعي إلى المعنى الذي يضفيه عليه الأفراد في حالة معينة. تلك هي نواة علم الاجتماع الفهمي. وانطلاقاً من هذه الافتراضات الإبستيمولوجية ومن هذ الوضعية التمهيدية، سيمضي فيبر قدماً في بنائه للشرعنة وللسيطرة.

ولأن الفهم معطىً إبستيمولوجي ومنهجي خاص بعلم الاجتماع، فهو يعمل على تجنب الذوبان في التشتت اللامتناهي للدوافع الفردية. فيجب عدم ترك الفهم لنيات التجارب الإنسانية ولا لعيشهم المباشر. إن معنى الفعل لا يرجع إلى نيات الفاعلين الاجتماعيين الذاتية. والميزة الموضوعية الخاصة بالمنهج الفيبري ـ باعتبار أن علم الاجتماع يرمي، بالطبع، إلى أن يكون علماً موضوعياً ـ تتأكّد من خلال فكرة مثال النموذج (*idéal type*) أو النموذج المثالي. وقد وضع فيبر هذا المفهوم ـ الذي يعتبرة فكرة نظرية مصطنعة غريبة عن الواقع التجريبي ـ بهدف تنظيم مسألة الموضوعية العلمية وبهدف تعميم السلوكيات الفردية. يجب التمتع بالقدرة على تنظيم وترتيب التنوع اللامتناهي في التجارب

---

(17) Weber, *ES*, tome I, p. 54.

المعاشة (أو "عاطفيتها" على ما قال كنت) ضمن نموذجية تصنيفية. النموذج المثالي هو إذاً بناء منهجي، إنه "جدول فكري" يسمح في الآن نفسه بإعادة تركيب عقلانية الممارسات الاجتماعية وبإعادة قياس التباعد الذي يصعب تجاوزه بين المفهوم والواقع. والنموذج المثالي هو فكرة "طوباوية" لا وجود لها في أي مكان، بل يمكن الحصول عليه بالتشديد فكرياً على عناصر محددة في الواقع. فهو ليس الواقع التاريخي، ولا هو أيضاً بالواقع "الأصيل"، وهو لا يستخدم أيضاً كترسيمة من شأنها ترتيب الواقع كما لو كان عيّنة أو نموذجاً. إنه مفهوم يواجه بأحسن حالاته الواقع بهدف توضيح المضمون التجريبي لبعض العناصر الأساسية[18].

ويسمح النموذج المثالي، بعيداً عن كونه مجرد آلية ضبط إحصائي للوقائع، بتوضيح المعنى التاريخي والثقافي العيني. فهو يعمل على حالتين : إعادة بناء واضحة لحالة تاريخية فريدة ("المدينة" على سبيل المثال أو "الرأسمالية")، وإعادة بناء لعناصر مجردة تُوجد في تمثّلات مختلفة (أشكال الفعل وأنماط السيطرة). ومن ثمَّ، يعود إلى عالم الاجتماع أن يقيس، وبمساعدة أداة التقصي هذه، التباعد الذي يصعب تجاوزه بين الواقع والتصوّر. فالواقع، وكما أشار إلى ذلك ريموند آرون، معقد، بل مبهم، لذلك يجب مقاربته انطلاقاً من أفكار واضحة.

لذلك حين سيعمد فيبر إلى بناء النماذج المثالية الخاصة بالفعل والسيطرة، فلن يكون هناك تتطابق بين الحالات تاريخية ولا حتى زعم النماذج هذه على الانسلاك في استمرارية زمنية معينة. وهكذا

---

(18) انظر بشكل خاص: Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Paris: Plon, 1968), pp. 185 sq.

يميّز فيبر أربعة أنماط من الفعل : الفعل العقلاني وفقاً لهدف ما أو لمجموعة من الأهداف، الفعل العقلاني وفقاً للقيمة، الفعل العاطفي أو الانفعالي، والفعل التقليدي. يستهدف الفعل العقلي الغائي الفاعلية، فهو يفترض البحث عن تطابق بين الوسائل والغايات. فالمهندس الذي يبني جسراً والمضارب الذي يلعب في البورصة يدركان الهدف المقصود ويعدّان الوسائل لتحقيقه. وإذا كانت الوسائل التي اختارها الفاعل غير ملائمة، فلا يكون الفعل نتيجة لذلك غير عقلاني. فيعود للفاعل أن يحدّد العقلانية وفقاً للغايات (عبر المعنى الذي يقصده) أكثر مما تتحدّد من قبل المراقب.

أما الفعل العقلاني وفقاً للقيمة فيفترض أولوية مطلقة للقيم التي تحدد الفعل مهما كانت النتائج المترتبة : "إن من يفعل بطريقة محض عقلانية وفقاً لقيمة هو من يفعل من دون اعتبار لما يمكن ترقّبه من نتائج أفعاله. ويكون هذا الفعل في خدمة اقتناع يتعلّق بما يبدو محكوماً بالواجب والكرامة والجمال والتوجيهات الدينية والتقوى أو عظمة "قضية" أياً كانت طبيعتها"(19). هكذا يفكّر ويتصرف كل من تحركّهم أخلاق الاقتناع، فيطيعون بطريقة مطلقة مختلف منظومات القيم. وهي طاعة للمثل الخاصة بقيم الفروسية والمسالمة والقيم الدينية والأخلاق الكلّيّة. . . إلخ.

أخيراً، يَرجع الفعل "الانفعالي" أو "العاطفي" المحض إلى ردة الفعل المباشرة لشخص موجود في حالة معينة (جوابه على إثارةٍ ما أياً كانت طبيعتها). أما بالنسبة إلى الفعل التقليدي البحت، فهو فعل لا يقوم إلا على العمل بمقتضى الانعكاسات والمكتسبات الماضية، كما إنه ينتظم بطريقة روتينية تبعاً لصلاحية ما كان سائداً

(19) Weber, *ES*, tome I, p. 56.

باستمرار. مع ذلك، يعتبر فيبر أن هذين النمطين الأخيرين هما بالكاد من الأفعال التي تقوم على توجيه صريح. ذلك أنهما يقعان تقريباً في حيّز المعتاد الملحوظ، فهما من السلوكات التي تقع على الشخص أكثر مما هي أفعال صادرة عنه. ومع ذلك، يبقى أن هذه الأشكال الأربعة ليست إلا أنماطاً محضة، ومن النادر جداً إرجاع توجه النشاط الفعلي لدى الأفراد إلى هذه الحالة أو إلى تلك فقط. فهو يقترب منها إلى حدٍّ ما، بل هو غالباً ما يؤلف بينها.

والحال أن النموذجية هذه، لأنماط الفعل الاجتماعي تسبق تحليلات أشكال الشرعنة، لا لأنها أنماط تتطابق في كل جوانبها: فلا نجد إلا أنماط شرعنة ثلاثة تتوافق مع أشكال الفعل الأربعة. فلا توافق بين نموذجية السلوكات ونموذجية السيطرات. لكن، وكما لاحظ بول ريكور، إن هذا التصنيف الأول لأنماط الفعل ليس إلا نوعاً من "قاعدة" للشرعنة، إذ هو تصنيف يستبق التوتر بين ادعاءات "المسيطِرين" ومعتقدات "المسيطَر عليهم". في الواقع، توضّح الأمثلة التي قدمها فيبر عن الفعل العقلاني القيمي التباعد الممكن بين اقتناعات الفاعلين ومعتقداتهم وبين ادعاءات النظام. فالذين يتصرفون بطريقة عقلانيةً صرفةً وفقاً للقيمة، فهم يقومون بذلك من دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج المتوقعة من أفعالهم. فهم يعملون تبعاً لاقتناعاتهم ولحسهم بالواجب والكرامة ولعظمة "القضية" أياً كانت طبيعتها. إلا أن للنظام دائما القدرة على "استمالة" ما يعيشه الأفراد كأوامر داخلية لا يستطيعون التهرب منها. ويتمتع النظام خاصة بالقدرة على تحويل استعداد الأفراد للوفاء وميلهم إلى التضحية لصالحه والقدرة على إفساد هذا الميل أيضاً[20].

(20) Paul Ricoeur: "Les catégories fondamentales de la sociologie de Max = Weber," dans: *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001), pp. 155-171,

طريق الشرعنة : من النظام إلى السيطرة

يمكن تتبع مسار الشرعنة من خلال المراحل الكبرى المستخلصة من بداية كتاب فيبر **الاقتصاد والمجتمع**. فبعد أن أقام هذا التوصيف لأشكال الفعل، لم يتطرق فيبر مباشرة إلى أحوال الشرعنة. لقد بدأ بطرح تصوّر أول : فـ"النظام" *(Ordnung)*، الذي قبل أن يعني الإمرة التي تستدعي الطاعة، يعني التنظيم والترتيب المرتبطين بضوابط الفعل. فالبنية (الاجتماعية) تسبق معيار الإمرة. ويمكن النشاط الاجتماعي أن يتوجه تبعاً لتمثّل النظام المشروع *(legitime Ordnung)*، وسندعو بـ"القانونية" *(Geltung)* إمكانية أن تسير الأمور في الواقع على هذا الشكل. فقد يسبق الانسجام المنظم الأمر، إلا أنه يبقى في حالة انتظار ليحصل على الشرعية فيصبح بالفعل "نظاماً". فالانسجام هذا يعد أكثر من مجرد وظيفة روتينية تعمل في السلوكات. فالموظف الذي يصل في الوقت المحدد إلى عمله، لا يقوم بذلك من باب العادة فقط، ولا لأن مصالحه تفرض عليه ذلك، بل لأنه "يحترم بمقتضى الواجب مشروعية النظام"[(21)]. فالانتظام بهذا المعنى الأول ينطوي على المشروعية : فهو يُحترم بوصفه "قيمة متوجبة"، وهو ما يفترض مباشرة فعلاً ينتظم عقلانياً تبعاً للقيمة. وما إن تتدخل المثالية والالتزام (بها) بين عوامل أخرى حتى يتأكّد الادعاء إلى المشروعية.

كل شيء يسير كما لو كان مفهوم "النظام" في حالة انتظار لتحصيل محموله : "حتى يكون النظام نظاماً، فهو بحاجة إلى

= تقترح هذه المقالة تلخيصاً واضحاً لمسيرة المسعى الفيبري. كما سيشار لاحقاً إلى الدراسة المعمقة في *L'idéologie et l'utopie* التي أنا مدينة لها بشكل أساسي. انظر مؤلفه المشار إليه سابقاً في ما يخص استمالة أنظمة السلطة للقدرات الفردية.

(21) Weber, *ES*, tome I, p. 65.

الشرعية"[22]. فلا يمكن إرجاعه إلى عمل تدبيري أو إلى لعبة بين قوى. والترتيب هو بالأحرى تنظيم. وهو يتطلب الاعتراف مهما كانت الدوافع التي تحثّ الأشخاص للانتساب إليه : بالتخلي عن الطبيعة العاطفية، بالاعتماد الذي يمنحونه لصدقيته المطلقة، أو بفعل الاعتقاد الديني أو بفعل المصلحة أيضاً. لا أهمية كبيرة لتنوع الحوافز هذه باعتبار أن معتقدات الفاعلين وتمثلاتهم هي التي تعمل على ضمانة المشروعية. الأشخاص هم من يمنح النظام صدقية شرعية : إما بفضل التقليد (بفضل صحة ما كان دائماً موجوداً)، أو من خلال الاعتقاد من نوع عاطفي، أو باسم اعتقاد عقلاني تبعاً لقيمة، أو باسم استعداد إيجابي لقبول نظام قانوني يؤمنون به. إن الخضوع إلى صورية القوانين وقواعد التنظيم لا يعني أنه لا يستند من حيث التأسيس إلى الاعتقاد أو إلى الانتماء إلى التقليد أو إلى المُثُل.

مع إدخال فكرة الشرعية يدخل العنصر المؤسِّس الخاص بالاعتقاد والذاتية. وفي هذه اللحظة بالذات من مسار الفهم قد تم الحديث وللمرة الأولى عن السيطرة (*Herrschaft*)، التي أشار ماكس فيبر أنه سيبحث فيها لاحقاً ومن شتى جوانبها. ويحيلنا الرابط بين الشرعية والتحفيز (الذاتية، الاعتقاد) إلى المعطيات الأساسية في علم الاجتماع الفهمي. لا يتعلق الأمر ـ وهو ما يمهد لتحليلات لاحقة لمفهوم السيطرة ـ بنوع من النظر المتعالي كما لو أن النظرة من "أعلى" تفرض نفسها على ما هو في "الأسفل"، بل للتلاقي بين المطالب والاستعدادات لقبولها أو الانتساب إليها. لا يمكن أن نسند الشرعية إلى نظام إلا إذا منحته الإرادات الذاتية هذه الصدقية. فإرادة الشرعنة تمارس في الاتجاهين : من ناحية النظام ومن ناحية الفاعلين.

---

(22) Ricoeur, Ibid., p. 159.

وتعبير "إرادة" الشرعنة هو تعبير مزدوج المعنى. فهو ينطبق على الذين يوجهون مطلباً معيناً، وعلى الذين يمنحون موافقتهم وبذلك يمارسون أيضاً إرادتهم. هكذا لا يعمل هؤلاء المانحون على تأكيد الشرعية فقط : إنهم يؤسّسونها. فهم لا يأتون بما يضيفونه على ما هو موجود مسبقاً، إنهم يؤسِّسون صدقيته. إنهم يستجيبون، سواء بشكل إيجابي أم لا، إلى المطالب الموجهة إليهم.

وتماماً كما فعلت حنة آرندت، عندما تناولت مفهوم السلطة، يضع فيبر تصوّر السيطرة وسط مجموعة من المفاهيم التي تتميّز عنها وترتبط بها في الآن نفسه : القدرة والعنف والطاعة والسلوك والمعتقد... من هنا، لا يمكن إرجاع السيطرة إلى مجرد قوة واقعية على الإطلاق (القوة الاقتصادية مثلاً). كما إنها لا تزول بفعل وجود أشكال تعاقد قانونية. فالسيطرة لا تنفكّ موجودة في النظام الديمقراطي. وأن "يظهر الرئيس والهيئة الإدارية لمجموعة ما كمن يقومون بخدمة من يسيطرون عليهم، فذلك لا يمثِّل برهاناً على دحض وجود السيطرة [...]، وبخاصة فيما يتعلق بالحالات المادية المتعارف عليها في واقع "الديمقراطية""[23]. فالذين يخدمون الدولة وكبار موظفي الجمهورية يمارسون السيطرة منذ اللحظة التي يمنحون بها الحد الأدنى من سلطان القرار.

وهذا هو السبب الذي يفسّر كيف أن إشكالية الشرعنة ليست منفكّة بالكامل عن العنف على الإطلاق، فهو عنف يرافقها كظلها. وبهذا الخصوص يعتبر التحليل الفيبري نقيضاً للطرح المفهومي الذي يميّز فكر آرندت. سلطان أو عنف، سلطة أو إرغام: هذه مفاهيم، وكما رأينا تعتبرها آرندت مفاهيم حصريّة. أما فيبر فكانت حجته

(23) Weber, *ES*, tome I, p. 289.

مختلفة. فهو لم يدرج مسألة الشرعية في أفق سلطان القهر من باب الواقعية وحسب، بل لأنه لا يمكن التفكير بالسلطان كما يرى، من دون السيطرة. ولم يبحث فيبر، كما فعلت آرندت، في تطوير علاقة سياسية ـ علاقة العيش المشترك أو العيش مع ـ خارج إطار الأمر/ الطاعة. فهو لم يضع نفسه في الخانة نفسها: إنه لا يسائل السلطان انطلاقاً من مصدرٍ قوامه التفاعل *(l'inter esse)*، أي التوافق على العيش المشترك في ظل التعدّدية. إنه يبني مفهوم السلطة بطريقة يجعل من السيطرة عنصراً لا يمكن تخطيه، بل اعتباره مؤسِّساً للوجود السياسي. إنه العنصر الذي يسبق الوجود السياسي. ولكن، مرة أخرى، ليست السيطرة بحد ذاتها سوى نتاج التقاء على الإطلاق، أي التقاء الطاعة والاعتراف.

يتلاقى هذا المنظور الأخير مع انشغال مركزي للفلسفة السياسية الحديثة. فقد سبق لروسو أن أشار إلى أن "الأقوى ليس قوياً بما يكفي حتى يظل سيّداً باستمرار ما لم يحوّل قوته إلى حق والطاعة إلى واجب"[(24)]. كيف يكون هذا التحول ممكناً؟ كيف يمكن في وقت واحد كسب الشرعية والاعتراف، كسب الشرعية من خلال الاعتراف؟ لا يمكن القوة المجردة وحدها أن تؤسِّس سلطة ولا أن تخلق سلطاناً قابلاً للدوام. فالأمر لا يتعلق بأن تتنكر السيطرة بقناع القهر القانوني ـ كما في التعبير الخادع "قانون الأقوى" ـ بل بالقيام بتغيير التصوّر، بتحوّل وجودي. أي أن يكون تحوّل من الإكراه إلى التوافق، من الإخضاع إلى الاعتراف.

والقوة *(Macht)* لا تعني بحال من الأحوال إرساء حق. بإمكانها إجباري، لكنها لا تلزمني. ويمكن أن أكون مجبراً بفعل ضعفي عن

---

(24) Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, 3, OC III, p. 354.

الخضوع : لكن الإكراه لا يحصّل الموافقة. إذا تم ربط السيطرة بتوقع طاعة الغير، فذلك يعني أننا نعود إلى الحالة الأساسية القاضية بالتوجه نحو الآخر. وبتعبير آخر، إن وضع نظام السيطرة موضع التنفيذ هو على اتصال مباشر بأحوال الأشخاص الذاتية وباستعداداتهم. فالطاعة لا تعكس فقط قدرة السلطان على الإكراه، بل هي أيضاً نتيجة ثقة الأفراد بهذه القدرة بالذات. وهكذا طرح فيبر مسألتين متلازمتين : كيف يمكن البعض أن يكونوا في موقع الإمرة وبنجاح؟ وما هي التبريرات والوسائل التي يلجأون إليها؟ ما هو احتمال ("الفرصة") أن يلحق بهم آخرون (الأغلبية)؟ وفي أي ظروف يخضعون؟ ولماذا؟ إن هذا التشديد على العلاقة التذاوتية (intersubjective) لا تمر من دون أن تذكرنا بالتحليل الهيغلي للعلاقة بين السيّد والعبد. فإذا أخذنا فعلاً، بالاعتبار، التشابك القائم في الأوضاع الذاتية، لوجدنا أن العبد يطيع السيّد لأن العبد يعتقد أن السيّد - الذي خاطر بحياته وفضّل الموت على عبودية الوجود البيولوجي - هو الصورة الحق للكائن الإنساني. فالعبد لا يخضع فقط بسبب ضعفه، بل لأنه يعترف بتفوق الآخر. وعندما يتحرر إيمان العبد في نهاية الديالكتيك الهيغلي من تفوق السيّد لصالح الإيمان بإنسانيته الخاصة، يقوم بتغيير الفكرة التي كوّنها عن نفسه فيفهم نفسه كإنسان أفضل من السيّد ويكفّ عن الخضوع.

في البداية لم يجعل ماكس فيبر من السيطرة مفهوماً سياساً بامتياز، بالمعنى الدقيق للعبارة. فربُّ الأسرة (الأب) يمارس سيطرة، تماماً كرئيس القبيلة. فما الذي يجب فعله حتى تأخذ السيطرة منحى سياسياً صرفاً؟ لا بدّ من وجود أرضٍ، لا بد من استمرارية وجود جماعة ما وبخاصة - طبقاً لصيغة فيبر الشهيرة - لا بد من تطبيق شرعيّ لقوة مادية تنحصر في شخص الدولة. ويتأكّد إذاً، من خلال

التقدم في هذا المسعى، الرابط بين الشرعية والعنف. فلا سيطرة تمارس من دون عنصر الذاتية (التوافق)، ولا وجود لسيطرة من دون اللجوء إلى إمكانية استعمال القوة. ولهذا السبب لا تقوم الدولة فقط على "توقع" انتساب الأفراد، فهي تدعي "وبنجاح، باحتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية في فرض قوانينها"(25). إن استخدام العنف ليس هو ما يميّز قيام الجماعة السياسية بما هي كذلك، بل ادعاء احتكار الممارسة الشرعية له. إن الدولة لا تحتكر العنف، بل تحتكر ممارسته شرعياً. وتعمل هذه المزاوجة بين استخدام العنف وادعاء الشرعية على تعزيز شبكة التواصل بينهما التي تندرج السيطرة فيها.

يستعيد فيبر على طريقته فكرة ماكيافيلي العظمية : لا يستند سلطان الأمير على استخدامه الأداتي (وهو ما ينسب في غالب الأحيان "لمكيافيلية" مكيافيلي) بقدر ما ينسب إلى الأشخاص الذين يستجيبون إلى توقعه. وقد أشار ريموند آرون بحق، إلى انتماء ماكس فيبر إلى ذلك الخط من المفكرين الذين، شأن مكيافيلي، لا يتنكرون إلى عظمة الشأن السياسي. بل يمكن الذهاب أيضاً إلى ما هو أبعد من ذلك، وتأسيس التقارب (بينهما) انطلاقاً من التشديد على السمة التذاوتية في العلاقة بين "المسيطرين" والمسَيطَر عليهم". ذلك أن صفات الأمير بادية للعيان، كما إن كامل قدرته لا تظهر في الواقع إلاّ من خلال الاعتراف الذي يمنحه إياه أتباعه. فالأمير ليس هو من يحدّد صورته. وصفاته هي التي يعترف له بها الرأي (العام)، أما سلوكه، وبالرغم من أنه لا يعكس هذا الرأي، يبقى مقيداً بالتمُّل الذي تكوّنه

---

(25) Weber, *ES*, tome I, p. 97.

وقد أشار بول ريكور في *L'idéologie et l'utopie*, p. 258 إلى : مفهوم الادعاء بكثير من الوضوح في بحثه لهذه المرحلة من المسيرة الفيبرية.

رعاياه. وقوة الأمير الكلية هي أيضاً قوة تابعة، بحيث إنها تحديداً قوة تتصل بالانتماء (التاريخي). وهو انتماء يتطلّب الموافقة والاعتراف وحكم يتناول الصورة التي يقدّمها الأمير. فالأمير نفسه يكون بهذه الصورة أمام رعاياه مطالباً بالمشروعية، والرعايا بدورهم يعبّرون عن ذواتهم أمام الأمير إما بمنحهم إياه الشرعية أو بحجبها عنه. والأمر نفسه ينطبق على فيبر أيضاً، الذي قد رأى أنه لا يمكن التفكّر "بالمطالبة" إلا إذا كان هناك من يتجاوب معها. من هنا كانت استحالة الفصل بين "الخارج" و"الداخل" بين فعالية النظام وفعالية التمثلات. إلا أن هذه البنية التي تجمع بين السيطرة والشرعية والعنف والثقة، هي بنية تستدعي فكرة الهشاشة والخاضعة أبداً للسقوط. فهي تظهر أن الشرعنة معرضة في كل لحظة أن تنقلب إلى لا شرعنة، وأن القبول قد يتحوّل رفضاً والاعتراف يلامس الشجب والإدانة والإنكار.

بالإمكان أيضاً، وهذا ما قام به ريكور، استذكار البنية "البلاغية" بل "السفسطائية" التي تميّز مثل هذه العلاقة. إذا صحّ أن سيطرة الدولة تستند إلى وساطة اللغة أكثر منها إلى القوة المحضة، فإن الالتباس يظل حاضراً أبداً. ذلك أن العنف يتكلم أيضاً، "والسفسطائي يعطيه صوتاً دالاًّ، صوتاً دلالياً"[26]. وقد يقودنا السلطان باستمرار إلى الانزلاق حيث يتّشح بقناع السلطة وإلى الانجذاب إلى علاقات القوى. إلا أن كل شيء يظهر "يكتسب، على ما قالت آرندت، نوعاً من القناع الذي يمكنه، وإن لم يكن بالضرورة، أن يخفي هذا الشيء أو أن يشّوهه"[27]. والأمر نفسه يقال

(26) Ricoeur: "Violence et langage," dans: *Lectures I* (Paris: Seuil, 1991), p. 135.

(27) Hannah Arendt, *La vie de l'esprit* (Paris: PUF, 1981) tome I: La pensée, p. 36.

عن السيطرة، التي تعكس في آن واحد موضوعية ما هو ذاتي، وذاتية ما هو موضوعي. من هنا كانت سمة السيطرة النجسة والغامضة والمبهمة، وتراوحها بين العنف والشرعية.

أنماط السيطرة الشرعية
و"البقية" الكاريزماتية: عودة المكبوت؟

يتطرق ماكس فيبر في الفصل الثالث من كتابه **الاقتصاد والمجتمع** إلى تحليل أنماط السيطرة الثلاثة بالرجوع إلى الأسس التي تشرعنها. ومنذ البداية يذكّر بتنوّع الدوافع التي تؤسّس السلطة: من "العادة المملة" إلى الاعتبارات العقلانية الغائية الصرفة مروراً بالشعور أو بالمصلحة المادية أو أيضاً العقلانية التقويمية. فكل سيطرة، على حد ما يقول، "تتضمن حداً أدنى من إرادة الطاعة"[28] فهي تعمل على التواصل بين إرادتين. ويرتقب من ذلك منطقياً أن تشكّل مجموعة الدوافع التي تحدد حالة السيطرة "الثقة"، خصوصاً وأن تعريف كل من الأنماط الثلاثة يستجيب للبنية ذاتها. إن العقلانية هي السيطرة التي تُؤسَّس على قاعدة الثقة بقانونية القواعد التي يقيمها النظام. والتقليدية هي السيطرة التي تؤسَّس على الاعتقاد بقدسية التقاليد الصالحة أبداً. وكاريزماتية هي السيطرة التي تؤسَّس على التفوّق بصفة مقدسة أو بقوة بطولية أو بقيمة نموذجية في إنسان أو في نظام يقوم بكشفه أو بخلقه. وتقوم صدقية كل نمط من أنماط السيطرة الشرعية هذه على استناده إلى الاعتقاد.

والحال أن فيبر يضيف بغرابة الملاحظة التالية: "العرف أو المصلحة أو دوافع التحالف العاطفية المحضة، أو العقلانية المحضة

(28) Weber, *ES*, tome I, p. 285.

بقيمتها، لا تشكّل أسُساً أكيدة لقيام سيطرة ما. إضافة إلى ذلك هنالك عادة عنصر آخر هو الاعتقاد بالشرعية" (التشديد من المؤلفة). وبتعبير آخر، يرتبط كل نسق من المطالبة بنسق من الاعتقاد، إلا أن الاعتقاد لا يتلاقى مع مجموع الدوافع التي تدفع إلى الطاعة : إنه إضافة لها. إن هذه الملاحظة تقلّل كلياً من صلابة التحليل الفيبري، إذ إنها تعدم التوافق كلياً بين أنماط الادعاء وأنماط الذاتية. وفي المقطع التالي يوضح فيبر ما يلي : "تظهر التجربة أن السيطرة لا تحدّد نفسها طوعياً انطلاقاً من دوافع مادية أو عاطفية أو عقلانية تقويمية محضة. خلافاً لذلك، إن كل نماذج السيطرة تبحث عن بعث الثقة "بشرعيتها" وحفظها. ولكن، بحسب نوع الشرعية المطلوب، يختلف نمط طاعة التوجيه الإداري المعد لضمانتها (نوع الشرعية) عن خصائص ممارسة السيطرة بشكل أساسي"[(29)].

لا يكفي مجموع الدوافع إذاً لتأسيس استمرارية السيطرة وديمومتها. وبتعبير آخر، لا يكفي ذلك لانسلاكها في الزمان. فالاعتقاد (الثقة) يشكّل إضافةً بطبيعتها غير معينة، كما إن هذه "الإضافة" تدخل ثغرة في عمل فيبر المتقن طيلة مسعاه في تطوير مفاهيمه. وهو مسعى يقوم على الملاءمة بين الادعاءات والأسباب التي يقدّمها من يمارس السيطرة ودوافع الاعتراف التي يمنحها لهم من يخضعون للسيطرة. فالثقة هي إضافة، بل هي شيء يختلف عن مجموع هذه الدوافع. وهي تتخطى بذلك سوسيولوجيا الدافع، والتجربة هي التي تضغط على إدخال هذه الإضافة. فالاعتقاد (الثقة) هو قبل وما بعد، ربما كان أكثر تأصلاً من مجموع الدوافع (انفعالات، ومصالح، أسباب) : إنه يتجاوزها.

---

(29) المصدر نفسه، ص 286.

وقد يكون ريكور هو الوحيد، على حد علمي، الذي أشار إلى لغز إضافة الاعتقاد هذا في المسعى الفيبري. وقد لاحظ أن الثغرة المفتوحة من خلال هذا الإدخال المفاجئ سرعان ما أعاد فيبر إقفالها، إذ عرّج، وابتداءً من المقطع التالي، على الإعلان عن تصنيف أنماط السيطرة انطلاقاً من المطالبة الخاصة بها. كما لو أن هذه الواقعة الخام المستمدة من التجربة لم يكن بالإمكان دمجها في التقدم المفهومي الذي أعد بشكل متقن[30]. لكن بالرغم من هذا التراجع، فإن فكرة الاعتقاد (الثقة) تعود بقوة مع التحليل المفصل لنماذج السيطرة الشرعية، كما نرى ذلك تحديداً مع التشديد على العنصر الكاريزماتي، الحاضر في صلب الحداثة العقلانية.

وباعتبار القيمة البارزة التي أولاها فيبر للنزعة "التحررية" الحديثة، يبقى بروز نمط السيطرة الكاريزماتية واستمراريتها التاريخية على درجة كبيرة من الأهمية. ففيبر ما انفكّ يشير إلى أن الثقة المعطاة للدينامية الصورية هي عنصر أساسي لشرعنة السيطرة القانونية العقلانية. كيف يمكن، إذاً، تأويل عودة النمط الكاريزماتي إلى قلب الحداثة نفسها؟ لقد تم الإفادة من عنصر الاعتقاد بقوة في الكاريزما، والعبارة التي استخدمها فيبر لتوصيف ذلك عبارة شديدة القوة : إنها عبارة "الإخلاص" (أو "التفاني"). ويشهد اعتراف الأشخاص بسمة القائد الكاريزماتية على "تخلٍّ" شخصي أصيل، ملؤه الإيمان ومتولّد عن الحماس أو عن الأمل. والتاريخ يظهر لنا أننا نصادف وجود قادة كاريزماتيين في كل المجالات، وعلى مدى العصور التاريخية. والحال أن سمة الكاريزما "الخارقة للعادة" هي سمة تتناقض في آن واحد مع ديمومة التقليد وانتظام السيطرة العقلانية. فهي في الحالتين،

(30) Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 266.

تقطع مع الشأن اليومي. فالكاريزما هي "القوة الثورية العظيمة للعصور المرتبطة بالتقليد"، ذلك أنها تقلق الماضي، ثم إنها لا تقل مواجهةً لانتظامية السيطرة العقلانية. فهي تقطع في الوقت نفسه مع الرتابة البيروقراطية ـ ولارتباطها بنعمة القائد الشخصية "الخارجة عن المألوف اليومي" ـ ومع حياديتها الفاقدة للشخصية.

يطرح هنا فيبر مسائل عدة: فهو يشير بداية إلى استمرار العنصر اللاعقلاني في قلب العقلانية الأشد اكتمالاً على ما يبدو. فهو يولي هذه النواة الصلبة اهتمامه، التي، على ما يبدو، تقاوم ميول الحداثة الضاغطة. كما إنه يتساءل في الآن نفسه عن قدرة الديمقراطية بوصفها نمطاً من السيطرة يعمل على ممارسة السلطة بشكل مستمر. وبالفعل، فإن مسألة المألوف تحيلنا إلى الرتابة المملة، إلى الروتين وإلى اكفهرار النظام البيروقراطي (كما إلى العنصر الملازم له: الإنسان "العادي"، الإنسان "الذي لا صفات له")، وإلى الديمومة في الزمان واستمرارية السيطرة. ويعود فيتساءل عن طبيعة "الاستمرارية" *(continuum)* الزمنية، طارحاً بذلك مسألة المعرفة المرتبطة بالعلاقة بين المستمر والمتقطع.

ومن ثمَّ، يُظهر ثبات الكاريزما في قلب العقلانية المُسرفة التي تميز البيروقراطية، بأنه ثمة بقية واضحة من اللاعقلانية المترسخة حتى في أشكال العقلانية الأكثر تطرفاً. وأكثر من أن يكون بقية، فالأمر يتعلق بتناقض بين ما يسميه فيبر نفسه العقلانية "الصورية" والعقلانية "الجوهرية". وإذا كان علينا فهم العقلانية الصورية كتنظيم للنسق وتماسكه البنيوي، والتي هي مستقلة عن الأفراد، فإن العقلانية الجوهرية تستعين بدورها بعناصر على علاقة بالمجموعة أو بالجماعة التاريخية والسياسية. وحين كتب إريك فايل (Eric Weil) أن الدولة

هي عبارة عن تنظيم لجماعة تاريخية وأن هذه الجماعة المنتظمة في دولة بإمكانها أن تتخذ القرارات[31]، فهو يشير إلى أن تماسك قواعد النظام ترمي إلى تحقيق أهداف ليست صورية وحسب، بل إن مضمون العادات والوساطات الرمزية وتنوع المؤسَّسات تحيلنا بالضرورة إلى ممارسة تتخطى مجرد الترتيب النسقي. كما إن القدرة على اتخاذ قرارات تعيد إحياء اللاعقلي بطريقة مستترة، وهو ما سعت إلى تجنبه العقلانية القانونية المندفعة نحو صورية متطرفة. إن منطق القرار، غير قابل للفصل عن "سلطة الأمير"، لا يمكن أن يفلت من استنسابية الذاتية. فالذاتية، كما أشار إلى ذلك هيغل، هي "قرار الإرادة النهائي"[32].

حين نقوم بتحليل هذا التناقض بين العقلانية الصورية والعقلانية الجوهرية، فإن الأمر لا يتعلق بمسألة مرضية ممكنة أو بآثار منحرفة، بل بتناقض مستترٍ وكامن في طبيعة الجماعة السياسية. وقد نجد في ذلك الظل المرافق للعنف، وهو ظل يحاكي الشرعية. فالاستنسابي مساوٍ في الجوهر لشكل الدولة. وهذا ما يشير إليه ماكس فيبر عندما يتساءل عن قدرة النظام الاشتراكي في الإفلات من شروط الإدارة البيروقراطية. مثل هذا النظام لا يستطيع أن يغير في الأمر شيئاً، على حد تعبيره. "فالسؤال يظل يدور حول معرفة [...] ما إذا كان قادراً على ابتكار، كما هو شأن النظام الليبرالي، شروط إدارة عقلانية. وأن يكون الابتكار هذا خاصاً به ومتماسكاً من الناحية البيروقراطية، وذلك تبعاً لقواعد صورة أكثر دقة"[33]. إن ماهيّة جماعة تسعى إلى

(31) Eric Weil, *Philosophie politique* (Paris: Vrin, 1956), p. 131.

(32) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. J.-F. Kervégan (Paris: PUF, 1998), § 273, p. 347.

(33) Weber, *ES*, tome I, p. 299.

فهم ذاتها وتحدّد - "هويتها السردية" إذا ما أردنا استعادة عبارة ريكور هو جوهر يتجاوز لا محالة إطار العقلانية الصورية. فالجماعة التاريخية العينية التي لا تحدد، كما كان يصر هيغل على القول، بنظام الحاجات ولا يمكن تعريفها بأنها دولة "البرانية"، هي جماعة يختبرها أفراد متمايزون بوصفها موجودةً موضوعياً. ولا يمكننا أن ننفي كلياً كل عنصر من عناصر اللاعقلانية. فالأمر لا يتعلق ببقية فقط، ذلك أن عنصر اللاعقلاني هو عنصر فاعل بطريقة تكوينية. ومعنى ذلك أن العقلانية هي عقلانية موسّعة تتضمن العادات والمؤسسات وأنماط العيش الذاتية.

ويسأل سائل هنا: هل "الثقة" التي توحي بها السيطرة الشرعية، والقائمة على الوضوح والقوننة و"الكفاءة" الموضوعية والانتظام والانضباط... إلخ. هي ثقة كافية لدعم شرعية النظام. لماذا هذا الظهور المتواتر "لمسيطرين كاريزماتيين" - من ديماغوجيين ورؤساء أحزاب وقادة ثوريين - في قلب الحداثة نفسها؟ هل يتطلّب نمط الثقة الذي يدعم العقلانية البيروقراطية أن يعاد إحياؤه وتفعيله من خلال أوقات القطيعة الكاريزماتية هذه؟ وهل يستدعي فك السحر المترابط مع الانتظام والروتين والضجر إجابة بديلة يمكن أن تكون شكلاً من إعادة إحياء السحر؟ كانت الكاريزما في الأزمنة ما قبل العقلانية تقوم بقلب التقليد رأساً على عقب. فقد شككت بالمشروعية غير الخاضعة للتبدل، التي نقلها الزمان و"كانت موجودة منذ الأزل". بهذا المعنى يمكن وصف الكاريزما بأنها "ثورية"، كما تشهد على ذلك وجوهها الأكثر رمزية: النبي، القائد الحربي، الديماغوجي الكبير في قلب المدينة القديمة. وبالنظر إلى قضية السيطرة التقليدية، كانت مسألة القطيعة مع نظام مؤسَّس على السوابق وقواعد الماضي مسألة مطروحة. وفي هاتين الحالتين - التقليد

والكاريزما ـ كان الأمر يتعلق بأشكال من الخضوع القائم على ولاء شخصي تجاه الممسك بالسلطان. سواء كان هذا الشخص إقطاعياً أو عاهلاً أو حارساً للتقليد، أو حتى شخصاً أوتي "نعمة" خارقة الطبيعة، قوة تفوق الطبيعة ومحجوبة عن الأشخاص العاديين. فالتقليد والكاريزما ينطويان على نمط من الاعتراف يرتبط بالشخص.

لم يعد الأمر كذلك بالنسبة إلى اختفاء هوية العلاقات المرتبطة بنمط من العقلانية القانونية البيروقراطية. من هذه الناحية تطرح الكاريزما مسألة تبعث على الشك في العالم المعاصر، ذلك أنها تشكك بقدرة النظام على ممارسة سلطة تستمر في ظل ظروف من الموضوعية لا تتسم نسبياً بالشخصي.

والواقع لا بد من فهم "اليومي" (quotidienneté) بمعنيين اثنين : فهو يشير أولاً إلى رتابة الوجود اليومي والعادي، أي الخاضع لما هو مألوف في الحياة اليومية. من هنا كانت دلالته المقلّلة من قيمته : الدلالة التي تشير إلى الإنهاك اليومي، إلى الرداءة التي غالباً ما تعزى إلى نمط الحياة الديمقراطية وإلى حالة الإنسان الحديث. إلا أن اليومي يشير أيضاً إلى الانتظام الذي يؤمن الاستمرارية والترتيب وحفظ النظام. وهذا يعني إما "الاعتقاد اليومي" الذي يعبر عن نظام العادات الخاص بالسيطرة التقليدية، وإما الترتيب و"التوقع" الباعث على الاطمئنان إلى قواعد السيطرة العقلية. هذان النمطان، على ما يؤكّد فيبر، هما من أشكال الحياة "اليومية". والقطيعة الحاصلة عبر النمط الكاريزماتي تتموضع إذاً على جبهتين: فهي تقطع مع رتابة الوجود الروتينية، وتحلُّ الذي يعمل من دون انقطاع على استمرارية الحياة الاجتماعية.

وفيما يتعلّق بالمظهر الأول، يصار الرجوع إلى ثنائية العقلانية السياسية الحديثة، وإلى موضوع فك سحر الخاص بالحداثة. والواقع

أنه بالإمكان إطلاق فرضية مفادها أن طريقة "الثقة" التي تدعم نفوذ السلطة القانونية هي طريقة غير كافية لتأسيس الشرعية، وأن الفارق يزداد عمقاً خصوصاً بين مطالب "المسيطرين" ومواقف "المسَيطَر عليهم". من هنا، جاءت القطيعة الكاريزماتية لتظهر القصور هذا أو لتبرزه. إلا أنه بالإمكان التفكير أيضاً أن هذه القطيعة نفسها تسهم في إعادة تأسيس الاعتقاد (الثقة). وهل يعني ذلك أن الثقة التي تدعم السلطة القانونية العقلانية ليس لها الطبيعة نفسها التي للإيمان *fides* ـ (الثقة، الإيمان) والتي ترتبط بعلاقة شخصية؟ لا ننسَى أن السيطرة الكاريزماتية تستلزم (وجود) جماعة انفعالية. فهل يسير الكسب العقلاني على قدم وساق مع خسارة القوة الانفعالية؟ وهل تكون نوعية الالتزام التي تدعم المعيار القانوني في الوقت نفسه أفضل تأسيساً من حيث الحق وأقلّ رسوخاً من وجهة نظر التماسك الاجتماعي؟ وهكذا نكون مجدداً إزاء الإبهام نفسه الذي تم التطرّق إليه سابقاً : إن التجريد العقلاني وإزالة شخصنة السلطان هما الضمانة ضد الحكم الاستنسابي ويعزّزان التحرر، إلا أن ذلك يتم على حساب إضعاف الثقة ومن ثَمَّ الصدقية. ثُمَّ إن ما يطرح المشكلة هنا هو تدبير الصدقية (الثقة) في علاقتها بالسيطرة.

أما فيما يخص الإنهاك اليومي، فبالإمكان التطرّق إلى الطريقة التي نسب بها كنت، وكذلك هيغل بشكل خاص، إلى الحرب نوعاً من الإيجابية الأخلاقية. فالحرب من منظور إحياء السلم ـ أي النظام إذا صحّ القول ـ تُظهر قطيعة مع الرخاء البرجوازي وثبات العادات. تقلّب الحرب سير الأيام العادي وتسلخ الأفراد عن عرضية الخيرات المادية وتفاهتها. ولكن ذلك ليس إلا لإعادة تكوين معنى ما هو كلي، أو بالأحرى، لإعادة إحيائه بشكل أفضل. وعندما انتهى من إجراء التغييرات الضرورية، ناقش فيبر مسألة من النوع نفسه حين

تطرّق إلى "التحوّل الروتيني" أو إلى "التحوّل الابتزالي" للكاريزما، التي - باعتبارها حالة ظرفية تفوق المألوف وغير ثابتة، لا بل عابرة - وصلت لأن تتحوّل وتأخذ طابعاً "تقليدياً" أو طابعاً "عقلانياً". فكما تحدث الكاريزما "تغيراً من داخل"[34] المجتمعات، فهي قد تؤدي إلى توجيه المواقف وطرق العمل وتعديلها انطلاقاً من مضمونها الانفعالي. ذلك هو شأن الكاريزما الوراثية التي تحيط بشخص الإمبراطور الروماني أو تلك التي تحيط بملك يستمد سلطته من الحق الإلهي. ولا يغيب عن بالنا ملاحظات ميشليه (Michelet) العميقة بشأن الوهم المؤسِّس للنظام القديم (Ancien Régime)، الذي تمثّل "بإحلال الحب مكان القانون"[35] وبالتقائها حول إله من لحم ودم استقت الملكية القديمة وحدتها من "اتحاد القلوب" ومن "جماعة الروح" ومن الزواج العميق بين المشاعر والأفكار الذي انعقد بين الكل. تلك كانت "السمة الفريدة لفرنسا" حيث "لم يفهم الشعب لمدى طويل السياسة إلا بوصفها تفانياً وحباً"[36]. وقد استمر، على حدّ تعبير فيبر، احترام العطية الكاريزماتية التي اتخذت نوعاً من "وفاءٍ إيديولوجي"[37].

إلا أن تحليل فيبر لم يرتكز بدرجة أولى على تجديد وجود اجتماعي تمّ إحياؤه. فعلاوة على مسألة "الحفاظ على التقليد" التي تخص تصوّرات السيطرة ما قبل العقلانية، تساءل فيبر بشكل خاص عن معنى الانقطاعات الكاريزماتية في قلب العقلانية القانونية. ذلك

(34) Weber, *ES*, tome I, p. 325.

(35) Jules Michelet, *Histoire de la révolution française*, Bouquins (Paris: Robert Laffont), tome I, introduction, p. 76.

(36) المصدر نفسه، ص 75 و 68.

(37) Weber, *ES*, tome I, p. 335.

أن نمط الاعتراف، المرتبط بصدقية الكاريزما، يتضمن نفسياً على ميزة خاصة جداً. فإذا ما تم إدخال الكاريزما في السياق اليومي الحديث، سيوّلد ذلك آثاراً شديدة التنوع : "إما أن يعزِّز فعل القائد الديماغوجي المستثمر لدروب التسليم العاطفي، وإما أنه سيغذي الظاهرة الثورية المنبثقة من الحماسة، وإما أيضاً أن ينتشر عبر "الديمقراطية الاستفتائية". وهي ضرب من السيطرة الكاريزماتية تتلطى وراء شرعية نابعة من إرادة المُسيطَر عليهم والتي (سيطرة كاريزماتية) لا وجود لها من دونها"[38]. إنها طرق من القطيعة مع رداءة وجود منقطع عن السحر. فبعد أن عاصر في نهاية حياته انهيار ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى وإقامة جمهورية فايمار، أصبح ماكس فيبر متنبهاً إلى الطريقة التي من خلالها تظهر من جديد، على طريقة عودة المكبوت، أنظمة صدقية تستند إلى شخصنة العلاقات في قلب حداثة نشأت هي نفسها جزئياً من زوال هذه العلاقات.

وما يظهر أيضاً بين السطور، هو ذلك الانزلاق من الاستقلال الذاتي إلى العبودية الطوعية. وعلاوة على ذلك، ظهرت افتراضيّة الانتقال من السلطة إلى التسلط، أو كما نرى في حالة إيخمان (Eichman) المتطرفة، حيث تراجع الأمر الواجب للقانون الأخلاقي إلى قانون القائد (Führer). وهذا ما أشارت إليه حنة آرندت في كتابها *Eichman à Jérusalem* حين نقلت أقوال إيخمان التي أدلى بها أثناء محاكمته. وقد أذهل إيخمان المحكمة عندما اعتبر أنه عاش طيلة حياته تبعاً للأحكام الأخلاقية الكنتية. وأنه منذ كلّف وضع خطة العمل للحل النهائي (Solution finale) ، قام بقلب الصيغة الكنتية: "افعل كما لو كان على مبدأ أفعالك أن ترتفع عن طريق إرادتك الى

(38) المصدر نفسه، ص 351.

قانون طبيعي عام" ـ وجعل منها صيغة تقول : "افعلوا كما لو كان مبدأ أفعالكم هو نفسه مبدأ المشرِّعين أو مبدأ قوانين البلد". بدوره كان هانس فرانك (Hans Frank) وهو الحاكم العام في بولونيا إبان احتلالها قد ألَّف صيغة جديدة للأمر الواجب الكنتي في ظل حكم الرايخ الثالث : "افعلوا بطريقة تجعل القائد، فيما لو عرف ما تقومون به، يعمل على إقرار أفعالكم"[39]. لا يسعنا أن نعبر بوضوح أكثر عن تغيير طبيعة الواجب الأخلاقي إلى طاعة لقانون القائد أو حتى، كما اعتبر كنت، قلب الطبيعة الأخلاقية للدافع العملي.

بالنسبة إلى الشأن "اليومي" بوصفه انسلاكاً زمنياً يضمن استمرارية الوجود الاجتماعي، تبدو المسألة بالأهمية نفسها. عندما حلل فيبر صيرورة الكاريزما (لجهة وضعها "الروتيني" أو لجهة أخذها "طابعاً يومياً")، قام بذلك باعتبارها عامل استمرارية اجتماعية. لكنه أشار في المقابل ـ وهو ما يشوّش تصور التداخلات بين الأشكال "البحتة" ـ أن العقلانية الصورية تحتاج إلى الاستفادة من بعض عناصر السيطرة التقليدية وأخرى من السيطرة الكاريزماتية. كما لو أنه كان يجب إعادة إضفاء الطابع الشخصي، أو إعادة الطابع الذاتي بالنسبة إلى العلاقة بين المطالبة والاستجابة (الاعتراف) لتأمين دوام السيطرة. إلا أن السؤال الذي يطرح بشكل خاص هو السؤال الذي يتعلق بما إذا كانت هوية الجماعة ـ التي تفترض نوعاً من الاستمرارية الزمنية ـ قادرة على القطيعة مع ماضيها : إن حفظ الماضي هو أيضاً شرط الانفتاح على المستقبل. ففي حاضر جماعة ما تتعايش أجيال عدة. ولو سلّمنا أننا نفضّل الاعتقاد بفعالية عقلانية

---

(39) انظر : Hannah Arendt, *Eichman à Jérusalem* (Paris: Gallimard, 1966), p. 159,

عبارة هانس فرانك هنا وردت في كتاب حنة آرندت.

تتأسّس على علاقة الوسائل الغايات، فإن العقلانية هذه في لحظة اتخاذ القرار تدمج أيضاً بين الذاكرة والتوقع، وبين الذكرى والتصوّر المسبق.

إذا لم يقدّر "للنماذج الخالصة" أن توجد في الواقع، فذلك لأن "الاعتقاد" لم يتوفر أبداً على دلالة أحادية. فالاعتقاد يمزج بين تمثّلات نوعاً ما عقلانية ومعتقدات عاطفية والثقة (بمعنى الإيمان). فالاعتقاد بالقانونية هو اعتقاد "مكيّف" بل "مشروط" بالتقليد. ويمكن لتفجّر التقليد أن يعدم الاعتقاد، ذلك أن التفجر هذا هو أيضاً تفجّر للهوية الجماعية. وقد يكون ذلك تشخيصاً وفيّاً للنزعة "المتطرفة" أو "المُسرفة" للحداثة. أما فيما يتعلق بالجماعات التقليدية، فهي جماعات لم تتمكن أبداً من تأمين ديمومتها من دون حد أدنى من الكاريزماتية الوراثية. كما أن حالات السيطرة الكاريزماتية، وخاصة العابرة، هي حالات تمتد غالباً إلى النمط "البيروقراطي". وتخلق هذه الحالات من أجل ديمومتها نمطاً معيناً من التنظيم الإداري، كما كانت الحالة مع نابليون[40].

وفي نهاية المطاف، فإن استمرارية الكاريزما وقوتها على الجذب إنما تحيلنا إلى مسألة زيادة الاعتقاد والثقة بها. فالأمور تسير كما لو أن النمط الكاريزماتي قد عاد عبر التاريخ على طريقة عودة المكبوت. والحال أنه باستعارة كلمة فرويد، فقد عاد "غير المفهوم". ومع "غير المفهوم" هذا ـ الذي يتكرر في صلب الحداثة الأشد عقلانية ـ تتكرر أيضاً مسألة الصدقية، وليس فقط جملة الأسباب والدوافع التي تدعم مطالبة "المسيطرين" واستجابة "الخاضعين للسيطرة".

(40) Weber, *ES*, tome I, pp. 345-346.

منطق الإضافة

لقد تطرّقنا سابقاً إلى التماثل البنيوي الذي يحكم تعريف أنماط السيطرة الشرعية الثلاثة. ترتكز صدقية السيطرة العقلانية على إيمان الأفراد بمشروعية القوانين والحق في إصدار التوجيهات. وصدقية السيطرة التقليدية تتأسَّس على الإيمان اليومي بقدسية التقاليد العريقة في القدم، وبقدسية "الأمس الأزلي" المتجسد بفعل من يمارسونه. أما صدقية السيطرة الكاريزماتية فتقوم على الخضوع الخارج عن المألوف ("على التفاني") تجاه ما هو مقدس، تجاه بطولة "الرئيس" ومثاليته وما يوحي به. ثم إن مجمل الدوافع التي تدفع إلى الطاعة لا تتلاقى مع "الثقة" : فالثقة تعني أنها شيء ما يضاف.

إذا كانت الثقة "إضافة" فما هي الدلالة التي يجب إعطاؤها لهذا التعبير؟ الإضافة هي، بالمعنى الدقيق للكلمة، زيادة وضميمة وفائض. إنها تضيف على شيء سبق أن اكتمل، إيجابية أكبر، مزيداً من الامتلاء. وبهذا المعنى يمكننا أن نفسِّر ملاحظة فيبر: تُكَمّل التحفيزات بتعيين إضافي، وهو تعيين لا يُعتبر المدماك الأساسي لهذه التحفيزات إنما سند لها. ويقوم التعيين هذا بمنح السيطرة مزيداً من الصدقية، ضمانة أو - إذا ما رجعنا إلى الاشتقاق (*auctoritas*) - زيادة. فالإضافة هي بهذا المعنى تكملة. لكن الإضافة لا تعد مجرد تكملة لحضور ما. ولها مدلول آخر : إنها تقوم بتعويض النقص، ما يعني أنها شيء مختلف. فنحن نقوم بتعويض نقص، عيبٍ، أو فراغ. والإضافة تأتي "مكان شيء ما"، و"يتعين مكانها في البنية من خلال ظهور الفراغ". وقد لاحظ جاك دريدا في تحليليه لمنطق الإضافة الذي وضعه روسو في (*l'Essai sur l'origine des langues*)، أن مفهوم الإضافة يتضمن انطلاقاً من استعماله في اللغة العادية على هاتين الدلالتين "اللتين يبدو

تعايشهما غريباً بقدر ما هو ضروري"[41].

ومهما غدت ملاحظة فيبر إيجازية، يبدو أن التشديد يمكن أن يطال أيضاً الفهم الثاني : التعويض عن ما ينقص، يعني التعويض عن علامة فراغ. ولماذا؟ لأن الاعتقاد (أو الثقة) لا يقوم على تكملة مجموع الدوافع التي تؤسِّس للاعتراف بقدر ما يحيل إلى نوع من فراغ أصلي. وهذه الإحالة هي إحالة إلى لغز التأسيس المتباعد الذي نعود إليه كلما سعينا للبحث في مسألة مصدر السلطة. لقد سبق وشدّدنا على واقع أنه خلف الزيادة التي يشهد عليها الفعل اللاتيني (*augere*) (نمو ما كان موجوداً سابقاً، التأكيد على حضور ما) يختبئ معنى آخر، أكثر أصالة. تختبئ القوة التي تدفع إلى الوجود، القدرة الأولى التي تعمل على إنتاج وخلق. وهو ما يؤشر إلى نوع من وجود "سابق"، سابق على الزمان. لذا، يمكن التفكير بأن طبيعة الإضافة التي تبرز في سياق تحليل السيطرة تشهد ـ ونحن نستعيد هنا عبارة دريدا وإن في سياق مختلف ـ على وجود إضافة في الأصل، على إضافة أصلية تكون في مصدر السلطة بالذات "قبل" نظام الدوافع، أي نوع من الأسبقية الذي يتعذر سبر غوره. ويمكن تسمية هذا النظام أو هذا التدبير الخاص بالإضافة نظام الاعتقاد (الثقة) المؤسِّس.

في **الإيديولوجيا واليوتوبيا** فسَّر ريكور هذه الإضافة في الاعتقاد، بوصفها المساحة الفارغة التي تجد الإيديولوجيا لها مكاناً فيها. ويعتبر التحليل الماركسي أن الإيديولوجيا تمثّل انحرافاً، وعياً مغلوطاً كوَّنه الناس عن الواقع. فهؤلاء يتمثَّلون العالم بشكل معاكس للواقع، وهو اختلال في التفكير. كما يحصل في الغرفة المظلمة

(41) Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1969), p. 208.

حيث تظهر صور الأشياء الخارجية مقلوبة على (camera obscura) الشاشة : وهم يعتقدون بأن عالم تمثّلاتهم هو عالم الواقع. ثمة آلية انحراف وخداع من دون شك خاصة بالتمثّلات الإيديولوجية. إلا أن هذه الأخيرة بقدر ما تصيب علاقة الناس الحياتية بعالمهم، فإنها تخصّ على غير استثناء كل المجتمعات الإنسانية. التمثّل سابق، إذاً، على وجود الانحراف. إن عالم التمثّلات الذي يختلف عن العالم الواقعي، هو بعد جوهري للوجود الاجتماعي، بعد يرتبط ببنية الفعل الرمزية. وهي بنية أولية لا يمكن الخروج عنها. فالعمل الإنساني مُقدّر له الالتقاء بالرمزي، وذلك ابتداء مما كان موجوداً دائماً، ألا وهو اللغة. فالعمل مشغول بالوساطات الرمزية وبالتالي، لا يمكن فصله عن تأويلاته بتعابير الدلالة والمعيار والقيمة.

إن البناء الفيبري متماسك حين يتعلق الأمر بنموذجية الادعاءات، ويظهر هذا التماسك بقدر ما يعمل على تطابق دقيق بين مطلب "المسيطرين" وموافقة "المسيطَر عليهم". ولكن منذ اللحظة التي يتجاوز فيها عمل الاعتقاد الخام المشتق من تجربة سوسيولوجيا التحفيز، فهو يفتح ثغرة ويقدم حلاً للاستمرارية. وبحسب ريكور، فإن مسألة الإيديولوجيا تعني تحديداً فجوة الصدقية هذه الفاصلة بين المطالبة والاعتقاد. وهي فجوة كامنة نظراً لأن الاعتقاد يتضمن على أكثر مما "يمكن تصويره من حيث المصالح والمشاعر والعادات والاعتبارات العقلانية"[42]. ويعود للإيديولوجيا، إذاً، ملء هذا الفضاء. وإذا صحّ القول، كما ذكرنا من قليل، أن الإيديولوجيا قبل أن تكون صورةً منحرفةً ومشوهةً للواقع، هي تمثُّل وساطة رمزية. فعلى أساس هذا البنية الرمزية يجب التساؤل عن الفجوة بين المطالبة

(42) Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 267.

(أو الادعاء) والاعتقاد (أو الثقة)، وهو تساؤل يتجاوز الإشكالية الفيبرية.

هذا ما فعله ريكور بالضبط حين اقترح، في ما يخص مسألة هذا التفاوت الملغز (بين الادعاء والاعتقاد)، إدخال مفهوم "القيمة المضافة" الذي لا يرجع هنا الى العمل بقدر ما يرجع إلى السلطان. ونحن نعلم أن ماركس قد طوّر نظرية القيمة المضافة لتوضيح الفرق القائم بين ما يُدفع للعامل مقابل السلعة التي أنتجها بقوة عمله وسعر السوق لهذه السلعة. ففي نظام الإنتاج الرأسمالي يولّد العمل قيمة إضافية، ذلك أن ناتج العمل يصبح سلعة تفوق قيمتها في السوق قيمة قوة العمل التي تنتجها. وهذ الفرق هو مصدر الربح الرأسمالي. من هذه النقطة يبدأ نقل إنتاجية العمل إلى الرأسمال. ومن هنا ينشأ ما يسميه ماركس "تقديس السلع". وما إن تفصل منتجات العمل الإنساني عن قيمتها الاستخدامية وعن مصدرها حتى تكتسب قيمة خيالية : متحوّلة إلى عيّنات، مبتكرةً، منفصلةً عن اللحظة التي صنعت فيها، تكتسب المنتجات استقلالية اصطناعية. وما إن تصبح سلعاً حتى تخلق نوعاً من الوهم القيمي الزائد، كما لو أن هناك إنتاجيةً للأشياء نفسها، وكما لو كانت السلعة تمتلك بذاتها قيمة، في حين أنها في الواقع ناتجة عن العمل المنتج. فما إن يصار لعرض طاولة على سبيل المثال كسلعة، حتى تفقد صفتها المبتذلة المرتبطة بالاستعمال. فهي تكتسب سمة "صوفية" : "فلا يكفيها أن تضع أرجلها على الأرض. إنها تنتصب إن صح القول على رأسها الخشبي مقابل السلع الأخرى وتستسلم لتقلبات أكثر غرابة من كونها آخذة بالرقص"[43].

لقد سبق وأشرنا إلى أن المسعى في إرجاع موضوعية المؤسّسات

(43) Karl Marx, *Le capital, livre* I (Paris: Editions sociales, 1967), tome I, p. 84.

إلى النشاط الذي أوجدها، قد سمح لفيبر أن لا يقع في "تشييء" الكيانات الاجتماعية والسياسية. ونذكّر أنه اعتبر أن الدولة نفسها قد لا تعود موجودة إذا ما زالت الفرصة التي تجري فيها بعض النشاطات ذات غايات دلالية. هكذا أزال فيبر الوهم المفرط الذي يمنح الكيانات الدائمة تماسكاً خاصاً خارج إطار عمل الأفراد المتبادل، وهو العمل الذي قد منح هذه الكيانات وجودها. ويعود لعلم الاجتماع الفهمي أن يرجع إلى أشكال النشاط والتعاون الإنسانيين حقائق تبدو لنا غالب الأحيان "كبنى مشيَّئة" تتمتع بوجود مستقل بذاتها. بالإمكان، إذاً، مع مراعاة كل النسب، إقامة نوع من التوازي بين التحليل الماركسي لقدسية السلع والتحليل الفيبري لقدسية المؤسّسات. ويبدو أن فيبر قد استند في عملية نزع جوهرية الأشياء (désubstantialisation) هذه إلى وضعية "الاعتقاد". وإذا كان ريكور قد لاحظ في مسعى فيبر القطبة الخفية المتمثّلة في "إضافة" الاعتقاد (الثقة)، فلأنه قد أدرج مسألة السلطة (السيطرة) في لغز "القيمة المضافة". والاعتراف بـ"التفوق" الذي كشف عنه غادامير بشأن مفهوم السلطان قد ترك، وكما رأينا، سر "العلو" أو "الاستعلاء" سليماً. إننا نعترف بأن الآخر هو أعلى منا، إلا أن طبيعة هذا العلو تنطوي على بعض الغموض. إننا نحال إلى أصل لا ينفك عن الهروب، إلى حركة تراجع إلى ما لا نهاية. إنها النواة الصلبة نفسها التي كشف عنها ريكور في تحليله للسيطرة التي عبّر عنها بهذه العبارات : "[...] إن المطالبة بنظام سلطة معيّن يتجاوز دائماً إرضاء الدوافع المعتادة المذكورة. ثمة باستمرار إضافة في الاعتقاد يمنحه نظام إيديولوجي"[(44)].

ومع ذلك، وحتى نفهم مغزى هذه الملاحظة الأخيرة، فلا بد

(44) Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, p. 268.

أن نشير إلى أن "النظام الإيديولوجي" قبل أن يكون خدعة وقبل أن يشير إلى الانحراف أو إلى الوعي المزيف للواقع، فهو ينشأ عن الإسراف والإفراط وازدياد الرمزي على الواقع. فلا يكفي فقط أن نربط الحدث الخام الخاص بالسيطرة مع أنماط التذاوت الفردية، وأن نعيّن تحديدات النظام الموضوعية وأسباب الانتساب الذاتية (بما في ذلك الأسباب المتعلقة بالعبودية الطوعية)، ولا حتى بالعمل على إحلال التوافق بين رغبة الإمرة ورغبة الطاعة، بل يجدر أن نشير إلى التجاوز الأولي ـ الإضافة الأصلية ـ للاعتقاد على الدوافع.

لغز السلطة : إضافة المصدر(*)

ما نقترحه هنا ليس تفسيراً لفيبر بالمعنى الحصري للكلمة. إنه تفكُّر أعيد إحياؤه عبر قطبة خفية ومتواترة. فكل مقاربة للسلطة تصادف، مهما كان منظورها، لغز "تفوق" وما هو "خارج" من حيث التعالي و"إضافة في القيمة". وقد ركز ريكور تحليليه حول مسألة الإيديولوجيا، وهو ما قاده ليقارب ذلك مع نظرية القيمة المضافة الماركسية. في حين أن انعطافي في البحث لا يبغي الشيء نفسه. ذلك أن إضافة الأصل هي التي تشكّل على ما يبدو لي نواةَ "القيمة المضافة"، هذا التأسيس المتباعد دائماً الذي هو السلطة. و"الإضافة" يجب فهمها هنا بمعنى ما "ينوب مناب الأصل الغائب، وهي ليست مشتقة. هذه الإضافة، وكما يقال عن قطعة ما، هي في الأصل"[45]. فهي تعبّر عن أصل متغيّب غير منظور، أصل ما برح

(*) من المؤكّد أن دريدا قد تابع تحليله في سياق مختلف فيما يخص روسو وأصل اللغة. ومنها استخلص فكرة الاختلاف الأصلي. إلاّ أن هذه الإضافة تعبّر عن إنابة أكثر من كونها مجرد زيادة ويمكن استخدامها لفهم لغز السلطة.

(45) Derrida, *De la grammatologie*, p. 442.

غائباً متباعداً. وهي بذلك إضافة غير مشتقة، لأنها حين تضاف إلى الأصل تعمل على تكوينه. ومما لا شك فيه أن الإضافة لم توجد أبداً في نظام الوجود التاريخي، ومع ذلك فقد أخذت حيّزاً "بحلها مكان" (شيء ما). وإذا كانت الهوة بين المطالبة والاعتقاد ـ الذي يعبّر دائماً عن تجاوز لمجمل التحفيزات ـ هوة لا يمكن ردمها، فذلك لأنها تحيل إلى هذه المفارقة التي تتجسد في تجاوز المؤسِّس للمؤسَّس. وفي ذلك يكمن سرُّ السلطة، سرُّ "رفعتها" وسرُّ "أسبقيتها".

ولا تقلّ أهمية في هذا الخصوص الفكرة التي مفادها أنه ليس بإمكان أي سيطرة من تأسيس خلودها على نمط الدوافع مهما كانت قوية ومتنوعة. هنا يعيد فيبر توظيف فكرة التوجه الزماني للفعل الاجتماعي : فهو يعمل على نشرها على مستوى المؤسَّسة، ويؤشر بين السطور عبر هذه الملاحظة إلى أن تجربة عالم مشترك لا تتعلّق في المكان فقط، بل في الزمان أيضاً. وتستمد "القيمة المضافة" كل معناها من خلال انسلاكها في التجربة الزمانية. فإذا كانت إضافة الاعتقاد لازمةً لتأمين حالة الاستمرار، فإن الديمومة في الزمان تعني مرةً أخرى أن كل سلطة تستدعي ما هو خارجي، وغيريةً مختلفةً عن تلك التي تمارس في علاقة الإمرة/طاعة. وهي علاقة لا تتطلّب استدعاء البعد العابر للأجيال. فالاعتقاد على ما يبدو واضحاً هو العامل الفاعل في التزمين (temporalisation).

إن انسلاك السيطرة في الزمان الذي تسهم في توطيده إضافة الاعتقاد، لا يتوافق، وإن كان الأمر مفارقاً، مع أي محاولة ترمي إلى تأريخ نموذجية أشكال السيطرة الشرعية لجعلها حلقات تندرج في تطوّر تاريخي. في كتاب فيبر **الاقتصاد والمجتمع**، يقوم ترتيب أنماط السيطرة من السيطرة العقلانية إلى السيطرة الكاريزماتية مروراً

بالسيطرة التقليدية. إلاّ أن هذه الترتيب لا يتمتع بأي سمة تاريخية. إن فيبر لا يعود من حاضر العقلانية القانونية والبيروقراطية إلى ذلك الماضي القديم المتمثّل في النمط الكاريزماتي. وقد نلاحظ أن الترتيب هذا قد اختلف في كتابه **(العالم والسياسي)** وأنه لا يشكل حتى ترتيباً معاكساً. يبدأ هنا فيبر بالسلطة التقليدية، سلطة "الأمس الأزلي" ثم يتابع مع السلطة الكاريزماتية لينتهي بالسلطة العقلانية والقانونية الخاصة بالدولة الحديثة[46]. "ولقد حرص في كل من هذين النصين على التذكير بأن ذلك يتعلّق بأنماط خالصة". وقد حرص بخاصة على إظهار تداخلات هذه السيطرات وحتى تدامجها وترتيباتها "المعقّدة" في غالب الأحيان، بحيث إنه لا الواقع التاريخي يرتضي بأن يُرجَع إلى تصوّرات مفاهيمية ولا أن يتطابق التصور المفهومي مع التقدم التاريخي أو الغائي. إن تطوّر الأشكال التاريخية لا يتطابق مع نموذجية الأنماط. ويبقى أن كل "الحضارات الإنسانية لا تتساوى فيما بينها، ذلك بالرغم من التساوي المبدئي للقيم. وقد يوجد هناك شكل أعلى من الحضارة يتميز في كونه جعل التحرر ممكناً وضرورياً. وهو تحرر إزاء كل الدلالات القائمة على العرف والتقليد التي تم قبولها بشكل سلبي. والإنسان المتحضر هو الإنسان الذي يعطي العالم معنى، ذلك أنه لم يعد هناك من معنى قادر على أن يفرض نفسه بوصفه معطىً بديهياً لا يقبل منازعة. فقد يتجاوز البشر في الحضارات المتقدمة فقط الانصهار في المعنى (المعطى) بهدف إخضاعه للتفكّر"[47].

وقد يحمل توجه فكر فيبر هذا على وجه الخصوص على اعتبار

---

(46) Weber, *Le savant et le politique*, p. 120.

(47) Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire* (Paris: PUF, 1990), p. 68.

العقلانية القصوى الخاصة بالسيطرة القانونية العقلانية، التي بلغت ذروتها في النظام البيروقراطي، عقلانية تبعث على التحرر والانعتاق إزاء التعسف الفردي وعلاقات التبعية بين الأفراد. صحيح أن تجريد المعايير يوفر حاجزاً ضد رغبة السلطان الأبوي والإقطاعي. وفي العقلانية هذه تمارس السيطرة بطريقة لا شخصية، من دون كره ومن دون شغف، ومن دون "حب" ومن دون "حماس"، وذلك تحت ضغط أحكام الواجب البسيطة. ويعمل الموظف على أداء مهمامه (تطبيق الأحكام) "من دون النظر إلى الشخص"، أي العمل بطريقة صارمة تساوي بين "كل الناس". "وهي صرامة تقوم على فرض المساواة بين جميع المعنيين في حالة ما"[48].

لكن ما إن يصار إلى قبول هذه الإيجابية، وبمعزل عن بعض الملاحظات القريبة، فإن فيبر يتأثر قليلاً بالمفاعيل المنحرفة للقواعد للاشخصية وللتستر البيروقراطي. فقد جعلته هذه الثقة بالعقلانية يهمل من دون شك مخاطر التحول البيروقراطي الذي يجسد مع ذلك، بحسب عباراته، "الظل الذي لا ينفصل عن الديمقراطية الشعبية"[49]. وحتى لو لامس الأخطار المحدقة لما يمكن أن يتحوّل بسهولة إلى نظام "سيطرة شاملة"، فهو نفسه يظل مأخوذاً "بعقلانية القيم" الخاصة به، أي باقتناعاته وبخياراته للقيم وبتوجهه لصالح التقدم العقلاني. ثم إن قلة الاهتمام التي يوليها لإمكانية اختلال النظام البيروقراطي تبدو مقلقة، كما كان كافكا (Kafka) وضّح ذلك على سبيل المثال في كتابه (*Le Procès*): "والآن أيها السّادة، ما معنى هذا التنظيم الكبير؟ إنه إقامة محاكمات من دون سبب، وهي

---

(48) Weber, *ES*, tome I, p. 300.

(49) المصدر نفسه، ص 301.

في غالب الأحيان ـ كما في حالتي ـ من دون نتيجة...". وقد كتبت آرندت حول (*Le Procès*) بأن "قوة الآلة التي تمسك بكافكا وتدمره ليست شيئاً آخر إلا الضرورة الكاذبة التي بإمكانها أن تصبح واقعية بفضل ما يبديه الناس لها من إعجاب. وتعمل الآلة لأننا نعتبر أن الضرورة شيء سام، ولأننا نعتبر حركتها الآلية التي لن تتوقف إلا تعسفياً رمزاً للضرورة"[50] وهكذا يتبين كيف أن الاستعدادات الذاتية ـ طبيعة الاعتقاد ـ تعمل على تشييء الكيان الإداري. وانطلاقاً من هذا التواطؤ ينبثق تغيُّر يحوّل اللاشخصية البيروقراطي ـ التي طرحت في البداية كضمانة وسور ضد طغيان الذوات الفردية ـ إلى تعسف مطلق.

لقد ميّز ريكور برؤية نافذة تشديد فيبر على الفعالية القصوى لأساليب النظام البيروقراطي، وهو تشديد قد آل إلى فقدان طبيعة الاعتقاد. وبكونه مسكوناً "بحكم العقلانية" وبالرصيد الذي يوليه لهذا النمط من النشاط الذي يعزّز التحرر ويحمي من التعسُّف، لم يتطرّق فيبر بما يكفي إلى شذوذ الدولة البيروقراطية. ولأنه فضّل التساؤل عن فعالية الوسائل، فقد جهل عيوب الاعتقاد التي تدعم بدورها أيضاً المطالبة[51]. بذلك يتحوّل السؤال عن نظام الصدقية الخاص بالسيطرة الشرعية إلى المرتبة الثانية. ويكفي أن نقيس التباعد الذي يفصله عن توكفيل مثلاً. فهذا الأخير قد استبق بطريقة شبه رؤيوية عمل الدولة الوصيّ، وهو نمط مثالي للسيطرة التي تعمل على مستوى "التماثل الكوني". ففي الفصل الخامس من القسم الرابع من "**الديمقراطية في أميركا**" يشدّد توكفيل بصورة خاصة على الاستعدادات الذاتية التي تسكن الشعوب الديمقراطية. وبعد الخروج

---

(50) Hannah Arendt, *La tradition cachée* (Paris: Christian Bourgois, 1987), p. 100.

(51) Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, pp. 272-276.

من الثورات الطويلة والدموية، بحسب ما يقول توكفيل، "يصبح طعم الأمن شغفاً أعمى، ويصبح المواطنون عرضة لنزعة مفرطة لحب النظام"[52]. أما فيما يتعلّق "بالعلوم الإدارية" في الدول الحديثة فهي تماماً علوم مجسيّة : فهي لا تكتفي أن تدير كل الأعمال بواسطة عملائها، بل هي تعهدت توجيه سلوك عملائها في كل أعمالهم[53]. فحيث جعل توكفيل اللايقين في مكانة الصدارة، وهو طابع مستقبل الديمقراطية الشعبية الذي يتعذر تقريباً توقعه، أبدى فيبر حرصه على اعتبار الانتصارات الهشة في الحضارة السياسية انتصارات أكيدة.

وندرك من خلال هذه الترددات ما يكمن في مسعى فيبر من إخفاق انسداد للأفق. فهو أدرك بحقٍ خاصيّة إشكالية السلطة "العابرة للتاريخ". ولقد أبقى على وجود قدر من اللاعقلانية في صلب الأنساق العقلانية المُسرفة. وقد أشار إلى هذا القدر الذي يتعذر تبسيطه، وهو "الاعتقاد". فكما هو الحال بالنسبة إلى "القيمة المضافة"، يتخطى الاعتقاد في الوقت نفسه الحجج التي يطرحها المسيطرون لتثبيت مشروعيتهم والأنماط الذاتية الخاصة بالمُسيطَر عليهم. إلا أنه ما لبث أن مال إلى تحليل أدوات السيطرة ودرجة مشروعيتها، تاركاً بذلك مسألة لغز إضافة الاعتقاد. وقد نجد عند فيبر ما يمكن تسميته بإحراج (aporie) الاعتقاد المؤسِّس. كما يسأل سائل هل مسألة الاعتقاد متضمنة في تضاعيف مسعاه الفكري وحدوده أو فيما إذا لم يكن الاعتقاد يكشف من جديد عن مشكلة تطرح نفسها باستمرار. ولا ننسَى أن إضافة الاعتقاد تنجم، وباعتراف فيبر، عن

---

(52) De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 367.

(53) المصدر نفسه، ص 373.

التجربة. فكل شيء يسير، إذاً، كما لو أن ـ ونحن نستعيد هنا تعابير كنتية ـ هذه التجربة لا تُستنفد بفعل تشكيل لأنظمة السلطة. وكما لو أن وجود الأشكال التي تؤسِّس لإمكانية التجربة تخضع هي أيضاً للتجربة. وبتعبير آخر، أن تتفاعل هذه الأشكال المؤسِّسة مع عرضية التجارب..

لا بد، إذاً، من استعادة المسألة من وجهة نظر فنومينولوجية. فماذا عن السلطة من وجهة انسلاكها في النسيج الاجتماعي، حيث تخلى فيبر تحديداً في مسعاه عن فكرة المؤسَّسة بوصفها تجسيد لعلاقة تذاوت؟ وفي هذا الصدد سيتحدث ميرلو ـ بونتي (Merleau-Ponty) عن نسق من الوساطات باعتباره تعبيراً عن علاقات ما "بين العالم" (intermonde). وكيف يتم التفكّر بالانتماء المتداخل بين المؤسِّس والمؤسَّس، أي التفكّر بهذه الإضافة التي نعبر من خلالها إلى العالم وإلى أشكالة المكوَّنة أو القائمة؟

القسم الرابع

من السلطة إلى المؤسسة: الديمومة العمومية

يشكل، كما رأينا، بعد المعنى والتوجه نحو الآخر والانسلاك الزماني للنشاط الإنساني مقدمات علم الاجتماع الفهمي عند فيبر. ومن هذا المنطلق، يجب التطلّع من جهة إلى المكانة الأساسية لعلاقة التذاوت، وإلى السّمة الزمنية لتجربة عالم مشترك من جهة أخرى. وتعطي دوافع الأفراد معنى للعمل الإنساني، الذي من دونه لن يكون الفعل إلا سلوكاً بسيطاً. ومن هنا كانت هذه الفكرة الرئيسة، وقد أُشير إليها، وهي أن المؤسَّسة ـ التي غالباً ما تعدُّ كنتاج مشيَّئٍ وعصي على تحكم الأفراد به ـ هي مؤسَّسة صادرة بداية عن قدرتهم في أخذ المبادرة، أو عن قوتهم على العمل. ويعمل ماكس فيبر على ربط المؤسَّسة كنتاج مترسّب (sédimenté) ـ ما يتعلّق بجهة المؤسَّس ـ بالقوة المؤسِّسة، أي بنشاط السلوك الاجتماعي الذي أعطاها أصلاً وجودها. فالجماعة لا ترجع، إذاً، إلى حاضرها، بل هي تابعة لماضيها كما لأفق الإمكانات التي تتطلّع نحوها. ولا بد أيضاً من ربط السلطة بتفاعل دائم. فالسلطة تُحلل نفسها عبر المبادلة (réciprocité) ـ وإن كانت قائمة على التفاوت ـ بين قطبين يتمثلان في مطالبة "المسيطرين" وبالثقة التي يعطيهم إيّاها "المسيطَر

عليهم". وهكذا تجد السلطة نفسها غير متعينة جوهرياً.

أرض التذاوت

إن النشاط الاجتماعي، بحسب فيبر، هو نشاط يتوجّه مباشرة نحو الآخر. والبعد الاجتماعي هو محمول العمل، والتذاوت يأتي أولاً. والحال أنه بإمكان هذه الفكرة الأخيرة، كما أوحى بذلك ريكور[1]، أن تكون على علاقة مع المشروع الفنومينولوجي، وبصورة أخصّ مع مقدمات هوسرل في القسم الخامس من **التأملات الديكارتية**[2]. فالتمسك بالتذاوت كحدث أولي يعني أننا لسنا في حضور الآخر كآخر متمثّلاً في الأنا ومن خلاله. فلو كانت الحالة هكذا ـ ابتداءً بالذي يمثّل سلطة ـ فلن يكون الآخر إلا الموضوع الذي أتمثّله. وعليه، يكون الآخر بالنسبة إليّ وليس بالنسبة إلى ذاته. فكيف يتم التفكّر بالأنا الآخر إذ ليس من إرادة لإرجاعه إلى غيرية ثانية، أي إلى غيرية قد أكوّنها من حيث التماثل؟ والحديث عن "التذاوت" لا يفرض أولاً وجود "تجربتي" المعاشة، ثم وجود "الآخر" المكوَّن تبعاً لنموذج كينونتي الخاصة. وطالما نفكّر بهذه الطريقة، يبقى الآخر مصوّراً من خلال وعي ذاتي منعزل. ولن يكون بإمكاننا فعلاً إدراك وجود الآخر ما لم نفكّر بالتبادلية، ما يعني التفكير بواقع كوننا "الواحد من أجل الآخر".

هذا ما سيعبّر عنه ميرلو ـ بونتي بهذه العبارات : "حتى لا يكون الآخر كلمة مبتذلة، يجب ألاّ يرجع أبداً وجودي إلى وعيي

---

(1) Paul Ricoeur: "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," dans: *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), pp. 281-302.

(2) Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. G. Pfeiffer et E. Levinas) (Paris: Vrin, 1953).

الخاص بوجودي. وأن يشتمل وجودي أيضاً على الوعي الذي نكوِّنه عنه ومن ثم على انسلاكي في طبيعة وأقله على إمكانية انخراط في حالة تاريخية. فعلى الكوجيتو اكتشافي (تحديدي) في موقف ما، وبهذا الشرط فقط ستتمكن الذاتية المتعالية، كما يقول هوسرل، أن تكون تذاوتية"[3].

ومهما بدت هذه الأسطر فظّة، فهي أساسية لمن يريد فهم ماهية التذاوت في عالم مشترك تنظمه المؤسَّسة، وحيث تكون السلطة فيه العابر الزمني. إن شَرح ذلك سيتيح فهم كيفية تطوّر المقاربة الفنومينولوجية لمفهوم السلطة. فالموقف الفنومينولوجي يقوم على وصف العالم كما يظهر لوعي فردي، وهو وعي ما فتئ مغموراً على الدوام في عالم اجتماعي. للقيام بذلك، لا بد من التخلّص من وضعيّة معينة مباشرة أو عفويّة تجعلنا في علاقة مع العالم كما لو كان مجموعة أشياء تكوّنت بالطريقة التي يتكوّن فيها الموضوع : أي "حالة أشياء". وبالعدول عن هذه البداهة الخاطئة التي تقتضي بأن تكون الأشياء على بيّنة في ذاتها، وأن تكون أشياء تشتمل على معنى يكفي أن نتلقفه، فإننا سنتمسّك، إذاً، بظاهر الأشياء وبالطريقة التي تظهر فيها لنا. ستسمح لنا هذه القطيعة، والتي هي عودة إلى "الظواهر"، أن نسترجع الاتصال الأول بالعالم. وهو استرجاع لحالتها الأولى التي، كما كتب ميرلو بونتي، يكوّن "مهد الدلالات". بذلك يثير الموقف الفنومينولوجي مسألة حالة ظهور الأشياء كما نعيشها في وعينا المنفتح على العالم (والانفتاح هذا هو ما يسمى بـ"القصدية" : كل وعي هو وعي بشيءـ ما)، ومن خلال أجسادنا وإدراكاتنا وتخيّلاتنا. وتقوم تجربتنا للخارج على ما تُعلّمنا

(3) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel (Paris: Gallimard, 1990), avant-propos, p. VII.

إياه عفوية جسدنا. لذا، يجب أن يؤدي الموقف أو النمط الفنومينولوجي إلى العلاقة بين الإنسان والعالم، بين التجربة المعاشة وواقع الأشياء أو موضوعيتها. وهو ما يتجسد في وضعية الالتقاء الفعلي، بل أكثر من ذلك، في التواطؤ، بل في التلازم المتبادل. فالعالم يعطى لنا ونحن (بدورنا) منذورون له.

فيما يختص بالطابع الاجتماعي كونه الأرض التي تقع عليها أولاً مسألة السلطة، فإن المسألة الحاسمة تنطوي على ربط التوجه الذاتي للعمل الإنساني بظروف العالم المشترك، وبالأشكال العينية الاجتماعية التي نندمج فيها على الدوام. فكيف يلتقي المعيش الذاتي بـ"الخارج" الذي يعمل فيه، وكيف يمكن هذا اللقاء أن يحافظ في الوقت نفسه على تعدّد وجهات النظر (حالات الوعي الفردية) وواقع العلاقات الاجتماعية الموضوعي؟ وقد يقتضي حضور الذاتي في الاجتماعي أن لا ترجع كلياً أنماط النشاط الذاتي إلى نتاج العلاقات الاجتماعية. فهذه الأنماط تعمل بشكل فاعل في الواقع العيني الذي تشكّل معه جزءاً لا يتجزأً. ولكننا نتذكّر أيضاً تشديد ماكس فيبر، من خلال تطويره لعلم الاجتماع "الفهمي" الذي يُعنى بمعاني السلوك الإنساني، يرفض تذويب الفهم في سيل الأمور الذاتية المعيشة. وأن لا يخضع هذا إلى التبعثر اللامتناهي للدوافع الذاتية. إن الرجوع إلى معاني الأفعال الفردية لا يعني السقوط في النسبية وفي العدول عن المقتضيات الشاملة. ويسأل سائل كيف يمكن ربط تجربة الحالات العينية بالبعد الاجتماعي الموضوعي: وكيف يتم التفكّر في تداخلهما وباشتمال واحدهما على الآخر؟ أما السؤال الأول فهو ما يلي: هل يمكن التفكّر في العالم المشترك انطلاقاً من علاقة التذاوت، علماً أن هذا العالم هو عالم العيش المشترك ومكان وجود أفراد متمايزين وأيضاً عالم الثقافة والمؤسَّسات؟

ثمة أولاً صعوبة كبرى يتوجب إيجاد حلّ لها فيما يخص وضعية التذاوت. ففي داخل الأنا يتكوّن كل معنى الكينونة. وانطلاقاً من ذلك يكون موقف هوسرل موقفاً يروم المثالية المتعالية (idéalisme transcendantale)، إذ إن الأنا هو الشرط التأسيسي لكل تجربة. وهو تأسيس متطرّف حيث تستثنى كل موضوعية خارجية. وتَطرح الذاتية نفسها هنا بطريقة ليس لها امتداد خارجي مطلق. وحده "الأنا" هو المكوّن في "الأصل". من هنا كان الاعتراض الناجم عن مفهوم "الأنانة" (solipsisme). فإذا كان الأنا المتعالي هو من يكوّن كل حقيقة، ومن ضمنها حقيقة الغير، فالغير ليس موجوداً إلا بالنسبة لي. وبذلك يرجع الغير إلى التمثُّل الذي أخصّه فيه. عندها أكون أنا (هو) الوعي المكوِّن الذي يطرح كل غيريّة، ويطرح كل حقيقة تجاهه (شيئاً كان أم شخصاً) بوصفها موضوعاً. وإذا كان من المفترض، والحال هذه، أن يُقارب الآخرين في واقعهم، وجب عندئذ اعتبارهم أنَوات أخرى، آخرين غيري أنا. وإذا ما أردنا إقامة علاقة تذاوت بالفعل، وجب أن لا يكون الوعي الآخر مكوِّناً بوصفه موضوعاً معطى لوَعي، بل أن تكون هناك إمكانية للتبادل بين وعيين مكوِّنيين.

ورداً على الاعتراض هذا لمسألة الأنانة، استند هوسرل إلى مسألتين ضروريتين من الصعب على ما يبدو التوفيق بينهما بفعل التناقض القائم بينهما. فالمسألة الأولى هي أن معنى الأنا الآخر (*alter ego*) لا يمكن أن يتكوَّن إلا فيَّ ومن خلالي. وهذا الأنا، مع أنه ليس وعياً وحيداً (solitaire)، اقتضى أن يَرجع إلى -"دائرته الخاصة". وقد نفهم من ذلك أنه يوجد فيّ - داخل "ما يخصُّني" - تجربة تتجاوز أبعاد أناي الأحاديّ فتخترقه، وهذه التجربة بالتحديد هي التي تحملني نحو الغريب (الآخر). ويبدو الأنا في مطلع هذا "الإرجاع" أو في نهاية هذا الانكشاف الذاتي، يبدو كما لو كان المعقل الأخير

للمعنى الذي يؤسّس تجربة الآخر. وتتطوّر هذه الأخيرة انطلاقاً مما سماه هوسرل "دائرة الانتماء الأساسية" الخاصة بالأنا. ونؤكّد مرة أخرى أن ما يجعل دائرة الانتماء هذه غير منبثقة من وعي متوحِّد، بل أناناني، هو كونه وعياً تكوّنت فيه تجربة الآخر بوصفه غريباً. فما هو موجود "في" دائرتي الخاصة "ليس نمطاً ذاتياً على الإطلاق، ومضمون لوعيي الخاص. إن الآخر يَتمثّل فيَّ بوصفه آخر مغايراً لي"[4]. هكذا، على ما يعتقد هوسرل، يمكن تجنب عقبات الوعي المتعالي الذي يتمثِّل الآخرين انطلاقاً من الأنا وللأنا.

أما المسألة الضرورية الثانية فتتعلّق بمعالجة تجربة الآخر كونها تجربةً فريدةً، باعتبارها تعود إلى آخر غيري. ويعرض هوسرل، إذاً، فكرة مفادها أن فهمنا الخاص لسلوك غريب (الآخر) هو فهم مباشر بل أصيل. فالغير يتكوّن ـ أولاً ـ في أناي، في دائرة انتمائي الخاص. وهو يتكوَّن كأنا مغاير يتخطاني، موجود مثلي وبإمكاني أن أقيم معه علاقة متبادلة. بهذه الطريقة يمكنني أن أكوّن فيَّ أنا آخر. فالأنا الآخر *(alter ego)* هو بحد ذاته مفارقة رائعة : يجب أن "أكوِّن الآخر فيَّ أنا، وأن أكوِّنه بوصفه آخر (مغاير)"[5]. فتجربة الآخر ليست تجربة غَرابة أو غَرابة جذرية، فهي ليست ممكنة إلا بوصفها تجربة أنا يشبهني. وإذا ما أردنا فهم الآخرين باعتبارهم يجسدون بالنسبة لي معنى وقيمة وجود معيّنين، فيجب قبول فكرة أنهم يتكوّنون فيَّ بوصفهم آخرين. بذلك يمسك هوسرل "طرفي السلسلة" : "ثمة "ذاتية لا تتغير"، أنانوية يصعب تجاوزها. ومع ذلك، بالنسبة إلى الذاتية

(4) Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1987), p. 55.

(5) المصدر نفسه، 199.

هذه نفسها، هناك "تجاوز" أو "تماد" قصديان يمرّان للآخر كل ما تعرفه الذات عن ذاتها"[6].

العالم المشترك، بوصفه عالماً اجتماعياً وثقافياً

في المقاطع، من 56 إلى 58 في التأمل الخامس من **التأملات الديكارتية**، شرع هوسرل بعرض مسألة التذاوت هذه بهدف تقديم تحليل للعالم الاجتماعي والثقافي. وبعد أن أوضح، بحسب تعبيره، "تُكوّن الجماعة الأولى التي تقوم بحدها الأدنى بين الأنا، الكيان (monade) الأساسي لذاتي، والكيان المكوَّن فيَّ بوصفه غريباً (مغايراً) ومن ثمَّ موجوداً أيضاً لذاته"، يتضح أن هذه الكيانات المستقلة تؤلف أيضاً ـ نتيجة لذلك ـ جماعة تتمتع بحياة اجتماعية. فالكيانات المستقلة هذه تكوّن أعضاء المجتمع، وهو ما يقتضي "وجوداً متبادلاً للواحد بالنسبة إلى الآخر"[7]. وخلافاً لمسعى عالم الاجتماع الذي ينطلق على سبيل المثال من الجماعة، يبدأ هوسرل من الأنانة وصولاً إلى الجماعة. إلا أن مسعى هوسرل يشبه إلى درجة ما مسعى فيبر، الذي ينطلق من الفرد في علاقته مع ما يحيط به.

إن إدخال موضوع التبادل الملازم للمعنى ولوجود الجماعات الإنسانية هو أمر مفصلي. وفي هذا الصدد تحدّث هوسرل عن "استيعاب يقوم بشكل موضوعي على وضع كينونتي وكينونة كل الآخرين على المستوى نفسه. فأنا وكل شخص آخر نشكّل، إذاً، بشراً بين البشر"[8]. أما الآخرون فيدركون، في تعدّديتهم، بعضهم

(6) Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours au collège de France: 1952-1960*, Tel (Paris: Gallimard, 1982), p. 151.

(7) Husserl, *Méditations cartésiennes, cinquième méditation*, § 56, p. 109.

(8) المصدر نفسه، ص 110.

بشكل متبادل بوصفهم "آخرين". وأنا بدوري أدركهم بالطريقة التي يدركون بها الآخرين. والحال أن هذا التبادل الذي "يساوي" (بين الكل) يزيل امتياز الأنا وحده، إذ لا وجود إلا لآخرين، و"أنا أصبح آخر للآخرين، آخر بين الآخرين"[9]. هكذا يحدث تعديل مزدوج نلمحه في نهاية التأمل الخامس من **التأملات الديكارتية**. لقد ابتعد هوسرل من جهة عن التقليد القائل بالذات المجرّدة أو غير الشخصية (الديكارتية، الكنتية والنيو - كنتية) ليتناول ذاتاً فردية أو ذاتاً قد تمايزت بفرديتها. وتراه يثير من جهة أخرى تفكّراً حول التشابك التذاوتي الذي يكوّن الجماعات الاجتماعية والتاريخية. وهي جماعات يسميها "الجماعات التذاوتية العليا".

وقد يثير المقطع 58، بصورة خاصة، مسألة الجماعة الاجتماعية في علاقتها مع تنوع الثقافات، وفي الآن نفسه مع التجربة التاريخية. فكيف يمكننا، انطلاقاً من ثقافتنا المألوفة، أن ننفتح على فهم ثقافات بعيدة وغريبة؟ ومعناه أن هذا المسعى يضاعف إشكاليّة التذاوت التي أشرنا إليها سابقاً. ففي دائرة انتمائنا الخاص وفي محيطنا الثقافي القريب وانطلاقاً منهما، نعبر إلى "العالم الغريب" (المغاير)، عالم الثقافات الأخرى. ولأننا نسير زمنياً تجاه أهدافنا، فنحن نتوسّل ذلك

---

(9) Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 218,

إن إدخال فكرة التبادل يضفي على فكر هوسرل صعوبة داخلية، لا مجال للخوض فيها في سياق هذا التحليل. ففي أناي، الأنا المتأمل، في نطاق انتمائي يتكوّن معنى الغير أولاً، وفي الوقت نفسه إن التعيين الموضوعي (للعلاقات) الذي يحققه التبادل يجعل مني (أنا) آخر بين الآخرين، إنساناً بين الناس. ويجب، إذاً، العمل، نظراً للافتراضات الهوسرلية، على توافق المنظور التفاوتي المرتبط ببنية الآخر في (وانطلاقاً من) الدائرة الخاصة مع المسعى المساواتي الذي تقتضيه التعدّدية. وهو ما يقوم من خلال التبادل بين بعضهم مع بعضهم الآخر في العالم الاجتماعي، أو، كما يقول هوسرل في "عالم البشر". إلا أن الفحص لهذا الحلّ المقدم من قبل هوسرل لا يدخل في نطاق ما نقوم به هنا.

من خلال تجربة زمنية. فكل منا، كما يعتبر هوسرل، يفهم ثقافته وما هو أساسي في العالم الذي يحيط به باعتباره عضواً في مجتمع قد كوَّنه تاريخياً. و"من حيث المبدأ بإمكان كل عضو في هذا المجتمع أن يفهم بعمق أفق الماضي فيكتشفه، وهو عامل محدِّد للماضي نفسه"(10). لذا، إن فهم الذات يرتبط بتاريخية التجربة: إننا نكتشف طبقات الماضي التي تسهّل النفاذ إلى الحاضر، وهو حاضرٌ "الحي". لكن هذه التجربة الزمنية هي أيضاً تجربة أفق مفتوح إلى ما لا نهاية. فلا شيء أكثر تجريداً من هذه النظرة، إذ هي تجد أصلها في "الفعل" وفي "معاناة" الناس، بصفتهم كائنات فاعلة ومتألمة، على ما يقول أرسطو. هكذا يخضع مسعى هوسرل بكامله إلى قوانين تكوين موجّه. وهو ما يختص بالتوجّه الزماني - الذاكرة والمشروع المشتركين - كما تلك المتعلّقة بعالم الثقافة الذي يجعلنا ننطلق من الأقرب إلى الأبعد. ويسمح هذا النوع الأساسي من الدينامية الزمنية (temporalisation) بالانفتاح على الثقافات الأخرى وعلى الأزمنة الأخرى. وهذا النوع هو أيضاً الضامن المتعالي - شرط الإمكانية - لوحدة التاريخ والثقافة الإنسانيين.

"إن ما يهمّ على وجه الخصوص مسألة السلطة - وانعطافها الزماني - هو الطريقة التي بها تتراتب تدرجياً الجماعات التذاوتية العليا. وتتكوّن هذه الجماعات من حيث تفاوتاتها الممكنة، لاسيّما الأنماط الخاصة التي تمتلك صفات شخصية ذات طبيعة أعلى"(11). فالمقصود في هذه الحالة هو الدولة، وبصورة أعم المؤسَّسات التي يرتكز قوام طبيعتها الخاصة على هويتها الدائمة، وعلى استمراريتها

---

(10) Husserl, *Méditations cartésiennes, cinquième méditation*, § 58, p. 113.

(11) المصدر نفسه، § 58، ص 112.

وديمومتها. يحقق هذا النمط من الكيانات القائمة على تقدم نسقي موضوعية قصوى. ذلك أن هذه الشخصيات العليا التي تتكوّن مع اكتمال فهم التجربة، هي شخصيات تتمتع بحياة تدوم.

ويمهّد هوسرل بذلك لأطروحات كتابه **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية** (الذي يختصر باسم أزمة[12] - (*Krisis*). في هذا النص حاول هوسرل تجاوز الموقف "الأنوي" (égologique)، وهو الموقف الذي حدّد منظور التأملات الديكارتية. حاول الانتقال من إشكالية الوعي الفردي المكوِّن، من الذاتانية إذا صحّ القول، إلى فهم لعالم الحياة *(Lebenswelt)* بوصفه عالماً ثقافياً. ومفهوم عالم الحياة هو في صلب موضوع **الأزمة** .فلا يتعلّق الأمر فقط أن نجعل من التذاوت أساس موضوعية العلاقات بين أنا وأنت، بين وعيين فرديين، بل بتوسيع التحليل باتجاه العالم المشترك. فالهدف من ذلك هو الإحاطة بكل ما يخضع لهذه الغيرية الأساسية التي تجسدها "موضوعية العالم بوصفها تقوم مقابل تعدّدية الذوات". ومن ثَمَّ، تقوم مقابل "واقع جماعات تاريخية قد قامت على شبكة من التبادل بين أشخاص موجودين فعلياً"[13].

إن عالم "الحياة" ليس عالم الموقف "الطبيعي" المباشر، أي التجريبي. فهو ليس عالماً عرضياً ولا وقائعياً. فهو يُدرك عبر "تساؤل عكسي" بالرجوع إلى البدء، باعتباره أرضاً أصليةً وطبقةً أساسيةً، فيها

---

(12) Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel (Paris: Gallimard, 1976),

الإحالة إلى النص سيشار إليها لاحقاً تحت عنوان (*Krisis*) الكتاب مترجم إلى العربية وصدر عن المنظمة العربية للترجمة تحت عنوان: **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، بيروت، 2008 (المترجم).

(13) المصدر نفسه، ص 197.

ينغرس كل عطاء للمعنى. وهو ما يحصل على وجه الخصوص قبل كل التفسيرات العملية التي ليست سوى تعابير ثانوية عنه. وقد تحدث ميرلو بونتي في تمهيده لكتابه **فنومينولوجيا الإدراك** عن هذا العالم "الموجود أصلاً هناك"، الموجود قبل التفكّر به، كما لو كان حضوراً لا يقبل التلاعب به. "وكل تحديد علمي يحمل منه أثراً. وهو تحديد تابع لهذا العالم (الحياة)، كتبعية الجغرافيا تجاه المنظر الطبيعي، حيث نتعلم أولاً ما هي الغابة والمرج والساقية"[14]. لذلك من الأنسب، قبل إصدار أحكام ذات صدقية علمية، الركون إلى عطاءات المعنى الأصيلة التي تشقّ الطريق لهذه الأحكام.

أما ما يخص منظورنا الخاص - منظور التكوُّن الفنومينولوجي لفكرة السلطة - فإن ما هو أساسي لا يكمن في ذلك على وجه التحديد. إنه يكمن في فكرة أن عالم الحياة هذا السابق على أي تحليل له، هو عالم مشترك في الأساس. فهو عالم حياتنا. فعالم الحياة، كما تصوّره هوسرل، هو عالم يعيش فيه الناس ويعملون معاً. ذلك ليس فقط لأنهم يعيشون الواحد قرب الآخر كما لو كانوا مجموع أفراد فريدين، بل لأنهم ومنذ البداية يعيشون في دينامية الحياة الجماعية. فعالم الحياة يكتسب على الدوام معنى الحياة المشتركة بين الجميع. وهو عالمنا جميعاً حيث نفكّر معاً ونقيّم معاً ونعمل معاً. وفي "تقاسم الناس الحياة بعضهم مع بعضهم الآخر"، يمكن أن يشترك كل فرد في حياة الآخر. هكذا لا يكون العالم عالماً يعيش الناس فيه كلّ بمفرده، بل هو العالم المعطى للجماعة الإنسانية. إنه العيش معاً الذي يجعل من العالم "عالمّنا".

تلك هي، إذاً، القفزة التي تمّ اجتيازها في كتاب الأزمة : إنه

(14) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. III.

الجهد المبذول للانتقال من **أنا متأمل** إلى **نحن فاعلة. ذلك** أن عالم حياتنا هو أيضاً عالم **التجربة الملموسة**. فهو ليس مجرد "عالم ناتج من استدلالات منطقية"، ولا مجرد "مكان هيمنة الأشياء بوصفها البنى الممكنة للأحكام، والموضوعات الممكنة للنشاط المعرفي". فالتجربة بمعناها العيني العميق، تشير إلى نمط سلوك "علمي" و"تقويمي" أكثر مما تشير إلى نمط "معرفي حِكَمي"[(15)]. بذلك يصار لملء "فراغ" ما يرتبط بكلية الموضوع نفسه. والواقع أنه إذا ما اعتبرنا أشياء التجربة الفريدة، فإنها "تطال حياتنا المشتركة اليومية" والشر الذي يصيبنا وقلقنا والأعمال التي لنا دور فيها. "ولا يمكن الصفة "العفوية" لهذه الحياة العادية"، حياة كل يوم، إلا أن تذكّرنا بالموضوع الذي يثيره فيبر، موضوع "مجرى الحياة اليومية" الذي يضمن استمرارية الوجود الاجتماعي كما إنه يحيلنا إلى رتابة الأفعال المملّة التي تعتمل في داخله.

وذلك ليس إلا واحداً من المخارج التي قادت هوسرل للنظر في أبعاد التاريخ. ولم يكن هذا النظر لا حيلة ولا تحوّلاً تخيلياً. فمنذ أن يصار النظر إلى التاريخ، بحسب كلمات ميرلو بونتي، بمثابة "وسط الحياة"، تزول الثنائية بين العقل النظري المجرد وبين عرضية الأحداث. فغالباً ما تبيّن لنا ـ وبحق ـ أن كتاب **الأزمة** كان، في أخذه البعد التاريخي بالاعتبار، على ارتباط بوعي للأزمة. فقد كتب هوسرل كتابه بين 1934 و1937، وطُبع بعد وفاته (توفي عام 1938). فالنص يعاصر الانتفاضات المخيفة التي هزّت أوروبا: إمساك النازية والفاشية الأوروبية بالسلطة وصعود الهمجية والعجز النسبي

(15) Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (Paris: PUF, 1991), pp. 60-61.

للديمقراطيات الأوروبية. لذلك تساءل هوسرل في مؤتمر فيينا الذي كان العلامة الأولى لكتابه **الأزمة**[16]، تساءل عن أزمة القيم التي طالت الإنسانية الأوروبية. وهي أزمة تتشارك مع أزمة العلوم أيضاً. وكما أشار بول ريكور، فإن "مأساة التاريخ"[17] هي التي حوّلت اهتمامات هوسرل الذي لم يكن أصلاً مفكراً يتطلع إلى الهموم السياسية والتاريخية. أن يفكّر تاريخياً، ولا يكفي هذا بالطبع لجعل المنظور الفنومينولوجي يلتقي مع التفكير بالتاريخ. ولكن تفكيره ـ المجرّد أساساً عن التاريخ والسياسة ـ أخذ يتحوّل تحت ضغط الأحداث: فأدخل التاريخية باعتبارها حالة أساسية مكوّنة لعالم الحياة. بالإمكان الإشارة هنا إلى التوازي مع ارتباكات ماكس فيبر، المتمسك بالعقلانية الغربية، والواقف ضد الأسلوب العقلاني الغربي والذي ـ وكما سبق وأشرنا ـ قد أدرك في الوقت نفسه آثار فك السحر عن العالم وتضادّ القيم الذي يصعب حلّة.

يجدر البدء من الفقرة الخامسة عشرة في كتاب **الأزمة**، وعنوانها "تأمل حول منهج طبيعة اعتباراتنا التاريخية"، حتى نوضح هذا اللقاء بين التوجه الفنومينولوجي وتجربة البشر التاريخية. ويقر هوسرل أن التاريخ لا يمْثُل أمامنا كما لو كان خارجية ضرورية. إنه يجسد بنية كينونة تجربتنا النظرية والتطبيقية. نحن مشغولون، إذاً، بالتاريخ. ونحن لا نتوفر على "إرث روحي" وحسب، بل نحن كائنات قد "نَمَت" كلياً في تاريخ الروح. هكذا، تتابع الحياة مسيرتها في

---

(16) محاضرة ألقاها في فيينا في أيار/ مايو 1935، وطبعة كملحق لكتاب **الأزمة** (*Krisis*) بعنوان: **أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة** (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*)، ص 347-383 طبعة غاليمار (Gallimard).

(17) Paul Ricoeur: "Husserl et le sens de l'histoire," dans: *À l'école de la phénoménologie* pp. 22-23.

تسلسل الأجيال القادمة متخذة في آن واحد شكل حياة "مترسبة" ومتراكمة، ويمكنها أيضاً أن تكون "متيقظةً" ونشطةً ومعاشةً من خلال النقد. فمن خلال التساؤلات باتجاه "الماضي" أو "العكسي" تحدث مثل هذه اليقظة. فالعودة إلى الأصل المنسي، المطمور في مستودع التقليد، تجعلنا نسترجع على وجه التحديد عالم الحياة ومعه "التحول الجماعي" أو "العالم المشترك". وحين نعود مجدداً من خلال نمط التساؤلات هذا لنستنطق "التأسيس الأصلي" عن الأهداف التي تربط الأجيال القادمة، نوضّح في الآن نفسه هذا التاريخ الذي نحن "وَرَثَته" "والمشاركون في نقله"[18]. إن تحمّل الماضي فعل يستبق الحاضر: وهو أيضاً مشروع يتطلّع إلى أفق المستقبل. ولهذا السبب تقوم عملية الفهم على مشاركة وجودية حقيقية في التاريخ، الذي لا يعني المعاصرين لنا فقط، بل أيضاً أولئك البعيدين عنا في الماضي والمستقبل. إن "الحاضر الحي" هو ما "به يصار إلى إحياء كل الماضي وكل ما هو غريب وكل المستقبل"[19].

للعقل، إذاً، تاريخ. ثمة تاريخية حاصلة في العقل. إلا أن هذا التاريخ ليس عملاً يحدث بمعناه الشامل. فالتاريخ لا يظهر، كما هو الحال عند هيغل، تحقيق الروح المطلق. بل إنه بالأحرى مهمة لا محدودة، إنه فكرة من مقتضيات العقل "المنظمة" (idée régulatrice) بالمعنى الكنتي. ويرتبط هذا المنظور بالتأكيد بوعي الأزمة التي قادت هوسرل إلى التساؤل في بداية مؤتمر فيينا حول "مرض" الأمم الأوروبية، وحول التاريخ بوصفه المكان الذي يحدث فيه الخطر

---

(18) Husserl, *Krisis*, § 15, pp. 82-83.

(19) Maurice Merleau-Ponty: "Les sciences de l'homme et la phénoménologie," dans: *Parcours* 2 (Lagrasse: Verdier, 2001), p. 119.

والخسارة والبربرية. إلا أن أفق التاريخ لا يقلّ إظهاراً لمعانٍ من خارجه. وحتى لو لم يكن ليفهم بمعنى هيغلي (الروح يتحقق في التاريخ)، فإن هذا المعنى يبقى مع ذلك معنى "غائياً" أو معنى يكمن في غائية العقل. فالعقلانية نفسها لا يمكن أن تفهم إلا على نحو تاريخي. لذا، ليست الصيرورة الزمانية خارجة عنا، فالتاريخ هو تاريخنا نحن. "التاريخ هو لحظة فهمنا لأنفسنا باعتبار أننا نتعاون في صنع هذا التاريخ"[20].

التاريخ والحكم المسبق

تظهر بوضوح السمة التاريخية للفهم الذاتي عندما يتطرّق هوسرل لدراسة مسألة الحكم المسبق، ومن ثمّ بطريقة غير مباشرة عندما يتطرّق لدراسة مسألة السلطة. والفيلسوف الذي يروم تحقيق الاستقلال الذاتي والتخلص من الأحكام المسبقة، أموراً عليه أولاً الموافقة أن "كل البديهيات التي يعتبرها أشياء مسلّماً بها، ما هي إلا أحكام مسبقة، وأن كل الأحكام المسبقة هي إبهامات صادرة عن عملية ترسّب تقليدية ولا تعود فقط إلى هشاشة الأحكام في حقيقة أمرها"[21] ونتذكّر هنا أن جلاء الحقيقة كان عند ديكارت انتصاراً على زيف الحكم المسبق. إن نقد الحكم المسبق ـ الذي أثاره عصر الأنوار ـ كان، كما رأينا، أحد العناصر الأساسية في دفع العقل لتحقيق استقلاله الذاتي كما تصوّر ذلك المحدثون. وقد ترافق هذا النقد مع إدانة حجة السلطة.

وبالابتعاد عن هذا المنظور الذي يربط مسار التحرر إزاء السلطة

(20) Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 34.

(21) Husserl, *Krisis*, § 15, p. 83.

بإقصاء الحكم المسبق، يشدّد هوسرل على كون هذا الحكم ـ وقبل أن يكون مصدر خطأ ـ يملك بداية دلالةً تاريخية. فهو من طبيعة الترسبي. وهو يعود إلى تاريخ نشوء الثقافات وينشأ من الأشكال المترسبة والقائمة والمكوَّنة. وهي أشكال تجسّد التقليد على الأقل جزئياً. وإن كان الحكم المسبق مشوباً بالإبهام، فهو يقتضي لهذا السبب بالذات أن يُوضَّح في بعده التاريخي. وخلافاً للصيغة الديكارتية ـ وقد كنا أولاداً قبل أن نكون رجالاً ـ اعتبر هوسرل أن الحكم المسبق هو حكم "يعود للقدم قبل أن يكون حكماً تافهاً"[22]. إنه من طبيعة "المسلّم به"، ولهذا فإن النضال ضد الحكم المسبق يمر، لا من خلال إقصائه، بل عبر ضرورة الوصول إلى ما هو مطمور تحت الترسبات التقليدية. وقد استعاد غادامير وآرندت، وكل منهما على طريقته، الفكرة التي مفادها أن الحكم المرتبط بالآراء غير المفكر فيها هو حكم يصيب مسألة تاريخية الرأي، ومن ثمَّ مسألة السلطة. وكلاهما اتبع أيضاً نوع المساءلة العكسية. وفي كتابه **الحقيقة والمنهج** عاد غادامير إلى مسألة إقصاء الأنوار للحكم المسبق، جاعلاً من هذا الأخير شرطاً للفهم، أي البنية لما قبل الفهم. فهو شيء ما كاستباق مشترك للمعنى. ذلك أن الحكم المسبق لا يعني فقط حكماً "سيئاً" أو لا أساس له. ثمة هناك شيء يتكلم فيه ومن خلاله كما لو كان صوتاً يأتي من الماضي. إنه نداء من خلال ما هو سابق دائماً على وجودنا، بدءاً وبشكل أساسي من اللغة التي تسبق وجودنا على الدوام. فاللغة تمثِّل مؤسَّسة المؤسَّسات. ويتقاسم بهذا الخصوص الحكم المسبق مع السلطة هذه الزيادة في المعنى، هذه "القيمة المضافة" التي لا تنبثق من التقليد بالمعنى المتعارف عليه، بل هي تعدُّ بمثابة الأساسي الأصلي.

(22) Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, p. 35.

لقد أشارت آرندت في سياق آخر ـ هو السياق السياسي ـ إلى كون الحكم المسبق ليس مزاجاً شخصياً يحيلنا إلى ما هو حميم وخاص. فهو يشبه مفهوم الحكم (jugement) باعتبار أن الناس يجدون أنفسهم فيه و"يختبرون انتماءهم المشترك"[23]. وعلاوة على ذلك، فإن أحد أسباب فعالية (وتالياً خطر) الأحكام المسبقة إنما يكمن في كون "جزءٍ من الماضي يختبئ دائماً فيها". ففيها تتخفى باستمرار أحكام صيغت قديماً، وهي أحكام شكّلت سابقاً أساس تجربة شرعية. وفي كونها متجذرة في الماضي، تسبق الأحكام المسبقة الحكم. فإذا أردنا تدميرها من أجل استعادة القدرة على الحكم على تجربة الحاضر، فلا بد "من استعادة الأحكام السابقة التي تكمن فيها، أي توضيح قوة الحقيقة فيها"[24]. وهذا ما ينسحب أيضاً على السلطة. فأصواتها المنسية والتي غالباً ما تكون مغطاة بترسبات السلطان التراتبية، "تسبق" أشكالها المشيّئة وتتجاوزها.

"الأزمات" هي اللحظات التي تتراجع فيها الأحكام المسبقة، أي الأفكار الجاهزة والأجوبة الأكثر انتشاراً التي إليها نرتكز عادة. وهي أفكار قد يغيب عن بالنا في أغلب الأحيان أنها كانت في الأصل "أجوبة عن أسئلة". ولهذا، وفي زمن الأزمة، نصبح مكرهين على عودة إلى الأسئلة عينها. وقد سبق لأرسطو أن رأى في الجزء المشترك من اللغة مكاناً للتشارك، لما يوضع في "الوسط". فإذا كان الحكم المسبق "مكاناً مشتركاً"، فذلك يعني أنه أيضاً مكان "للمشترك" أي للجماعة. والرأي *(doxa)* هو ما قاله كل الذين تكلّموا قبلنا. وهذا الأساس الخليط في خطاب الجميع ـ حيث

---

(23) Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*? (Paris: Seuil, 1995, p. 39.

(24) المصدر نفسه، ص 40.

تتقارب الآراء المستقيمة أو الخاطئة، المعتقدات غير المفكر فيها والمراجع المشتركة ـ هو أيضاً الأرض الأصلية التي فيها تنجذر تجربة الحقيقة. فبالنسبة إلى أرسطو هو استخدام اللغة المنظّم والمضبوط. أما بالنسبة إلى هوسرل فهو انبثاق الفكر العقلاني وتكوين المعنى.

يعمل تحليل الحكم المسبق على توضيح مسألة التاريخ المترسب حيث إن كل ما هو مسلّم به يشكّل القاعدة، الأرضية السابقة لكل توضيح لاحق. لذلك لا يمكنني التخلص من تاريخ مترسّب، إلا بالارتباط مجدّداً مع المعنى المطمور تحت الترسّبات، بجعله حاضراً بإحضاره. إلا أنني لن أجده أبداً كما كان في "الأصل". إن كينونة المعنى لا تقوم على الصراع للبقاء ولا على الاحتفاظ بالماضي، بل على التجديد. وباعتباره عالماً مشتركاً وعالماً ثقافياً، ينبثق عالم الحياة من النشاط الإنساني. وكذلك ترتبط بحياة الجماعة "تاريخية تكوّينية"[25]. وبوصفهما من ورثة المنظور الفنومينولوجي يستعيد كل من آرندت وبلومنبرغ هذا الإلهام، من خلال منحهما "التقليد" معنى ليس تحفُّظياً فقط. ذلك أن استمرارية العالم المشترك ـ سلطته ـ تستثني الديمومة الجوهرية، كما تستثني أيضاً وهم الورقة البيضاء (table rase) والبدايات من عدم (*ex nihilo*). إن الجِدَّة هي إعادة استعمال، وملكة البدايات تُمنح لكائنات تتوالد في عالم سابق دائماً على وجودها.

وهنا أيضاً لم يكن قلق هوسرل ـ العودة إلى ما قبل العقلانية، عقلانية ما "قبل" العقلانية ـ غريباً عن بعض تحوّلات فكر فيبر، الذي اعترف باستمرارية اللامعقول في قلب النزعة العقلانية المُسرفة

---

(25) Husserl, *Krisis*, p. 556.

نفسها. أما الفارق بينهما، فهو أن فيبر لم يُعط "معنى" للتاريخ إلا بإعادته إلى سلوكات اجتماعية : وحده الفعل الأصيل هو فعل ذو معنى، حتى لو حافظ في تضاعيفه على جزء من اللامعقول. في حين أن الغائية (téléologie) الهوسرلية، التي تجسد "تاريخاً قصدياً" مُعلناً ومعترفاً به، ترقى إلى مصاف فلسفة التاريخ. فماذا، إذاً، عن علاقته بواقع الممارسات الاجتماعية، وخصوصاً ببنية العيش المشتركة الخاصة بالجماعات التاريخية، وهو ما يُسمى بالمؤسَّسة؟

التذاوت والتأسيس

يتساءل ريكور في نص أشرنا إليه سابقاً[26]، عن قدرة النظرية الهوسرلية التذاوتية على تقديم جواب يتلائم مع الفلسفة الهيغلية "للروح الموضوعي". بالنسبة إلى هيغل، يرتبط الدخول في عالم الثقافة والعادات والمؤسَّسات بتجاوز فلسفة الوعي. إنه دخول يشهد على حضور الروح *(Geist)*، الذي هو تطوّر ذاتي لثقافة وتاريخ مشترك. وقد يتحقق الروح الموضوعي تِبعاً لنمط يزيل كل قصدية، ويتغلب على الفصل بين الذات والموضوع وعلى الفرد والمؤسَّسة. ذلك أن الروح "المتيقن من ذاته" الذي يتمتع بمعرفة ذاته، هو روح يجمع كل الصوّر وكل التعيُّنات الفردية ويرجعها إلى ذاته. فهو يوفق بين المعنى والحدث، بين العقلانية والوجود.

هل يعتبر مفهوم هوسرل الخاص بالتذاوت والأداة التي يؤلفها عالم الحياة أمرين فاعلين بما يكفي للتفكّر بمَا هو اجتماعي وبالعادات والمؤسَّسات من دون أن تكون ثمة ضرورة للعودة إلى

---

(26) Ricoeur: "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," dans: *Du texte à l'action.*

كيان أعلى، إلى روح مشتركة تشتمل على لحظات التطوّر السابقة؟ وهل بإمكان التذاوت أن يُعنى بفكرة التاريخ والاجتماع التي تعبّر في نهاية المطاف عن تحقق ذاتي للروح؟ وهل بإمكان فكرة تماثل الأنا أن تدعم وتبسط جميع البنى الثقافية والتاريخية التي جمعها هيغل في صورة الروح؟

إن أحد الرهانات الكامنة في هذه التساؤلات هو بالتأكيد الإمكانية التي أطلقها هوسرل التي تقوم على عدم تجميد الكيانات المتبقية. ونعني بهذه الكيانات المؤسَّسات، كما لو كانت قد حبيت بماهية ثابتة، مفصولة عن الحركة التي أعطتها الوجود. وبهذا المعنى يكتسب المنظور الخاص بالأنا (الوضعية المؤسِّسة للأنا) قيمة الاعتراض. فهو يذكّر بالتكوين الأولي لنظام الأشياء الذي ندركه لاحقاً كنظام مشيّأ، بل ثابت في الجوهر. ففي ذلك تكمن سمته الإيجابية. إلا أن هذا المنظور لا يكفي لإقامة عالم مشترك. فالأمر يتعلق أيضاً بجعل فكرة التأسيس على صعيد المؤسَّسات فكرة مؤثرة بالمعنى الذي يعطيه هوسرل: أن لا تكون إمكانية المعنى أو شرح التجربة تطوراً يعود إلى ذاته وينطوي على ذاته، وأن لا ترجع تعدّدية التجارب وتنوّعها إلى الروح. فكيف يمكن غائية ما ألا تتطابق مع سلسلة من المراحل تقود إلى المطلق على نحو من الثبات الأعلى؟ ولو سلّمنا بنجاح هذه الغائية (الوصول إلى المطلق) فهل يؤدي التذاوت ـ وهو ما أطلق عليه هوسرل تسمية "الجماعات العليا" ـ إلى هذا العالم المشترك للمؤسَّسات وللثقافة الذي يعيش فيه الناس ويعملون داخله؟

ولو توقفنا عند التطورات الهوسرلية فقط، فإن الانتقال من الأنا المنعزل إلى التذاوت يطرح العديد من المشاكل غير المحلولة. وهو ما يجعل الرد على الإشكالية الهيغلية التي تعمل على تتطابق

المؤسَّسات مع تحقيق الروح الموضوعي أمراً صعباً. فمتى يصار للتفكير بالمؤسَّسة، فلا بد من شيء آخر غير الذي ينبثق في نهاية الأمر من نظام التعالي. لا بد من أخذ التجربة العينية في الإعتبار، وهي التجربة التاريخية والثقافية والسياسية. ذلك أن التجربة تمثّل القاعدة التي من خلالها يتحدّد الذي يتجاوزها. لا وجود لمتعالٍ ما لم تكن هناك تجربة حاصلة للعالم. أضف إلى ذلك وجوب تأمين كلّيّة البنى والوساطات الثقافية والتاريخية. وهي كلّيّة ليست صورية ولا مجردة ولا مساواتية ولا تعمل على فرض تماثل خالص. إنها كلّيّة تتحق بدينامية الفعل، وتكتسب بالتجربة ومن خلالها ومن خلال جملة من الوساطات التي تجعلها فاعلة عينياً.

وما إن تنفصل فكرة المؤسَّسة عن فلسفة التاريخ الشمولية، وما إن تنفصل أخلاق الحياة عن تحقيقها في المطلق، فما يبقى عند هيغل هو الفكرة الأساسية التي لا مفرّ منها : إنها فكرة تكوُّن جماعة تاريخية التي لا تتخذ شكلاً وحسب، بل تتخذ شكلاً يقوم على التفكّر. ولهذا المعنى على وجه التحديد يعتبر الدولة "التحقق الفعلي للحرية العينية". ففي المقطع 260 من **أصول فلسفة الحق** كتب هيغل: " ويتصف مبدأ الدولة الحديثة بقوة وعمق هائلين، لأنه يسمح لمبدأ الذاتية أن يتقدّم حتى يصل إلى الذروة من الطرف الأقصى للجزئية الشخصية القائمة بذاتها، ومع ذلك فهو في الوقت ذاته يستعيده إلى الوحدة الجوهرية. وهو بذلك يدعم هذه الوحدة في مبدأ الذاتية نفسه"[27]. إن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية ذلك أنها تجمع إرادة الخصوصيات الفردية والكلية. إنها الكلي "في ذاته" و"لذاته"، فهي تؤمن بذلك المصالحة بين مقتضيات العقلانية

(27) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 260, p. 325.

الاجتماعية والسياسية مع الأهداف الفردية. إن مبدأ سلطة الدولة يقوم على الاعتراف بمعايير تنظّم الحريات الذاتية، التي تصبح بفعل ذلك "كطبيعة ثانية". ولهذا أصبحت الحرية الواعية لذاتها "طبيعة" واتخذت لنفسها القدرة على الفعل. كما إن الاعتراف هو الذي يعطي أخلاق الحياة قوتها الفعلية وسلطتها.

إن هيغل، كما نرى، لا يجعل من سلطة المؤسَّسة جوهراً ولا يسعى إلى تشييئها. فهو لا يجعل منها شكلاً ثابتاً في الجوهر يفلت من عمل الأفراد. ذلك أن الجوهر الأخلاقي وقوانينه وسلطاته "ليست شيئاً غريباً عن الذات"، بل فيها "تشعر الذات بذاتيتها". فالذات تعيشها كجزء لا يتميز عنها، بعلاقة "مباشرة هي أقرب إلى الهوية منها إلى الاعتقاد والثقة بحد ذاتهما"[28]. وبالإصرار على "الشعور الذاتي" وعلى "الحيوية الفعلية" للوعي الذاتي الذي يميّز الجوهر الأخلاقي، فإن هيغل يصر في الآن نفسه على التقاء - بل على الاحتواء المتبادل - بين الاستعدادات الذاتية لدى الأفراد وموضوعية المعايير المؤسَّساتية التي تحققها.

إن المؤسَّسات الأخلاقية - السياسية، وبمعزل عن كل اعتبار يتعلّق بفلسفة التاريخ وبمعنى التاريخ، هي التي تمنح الفعل الإنساني الشروط التي تكوِّنه وتسمح له بأن يتحقق. ذلك أن الذات، كما كتب هيغل، هي "سلسلة أفعالها". بذلك يمكن فصل الفنومينولوجيا الخاصة بأخلاق الحياة (بالمؤسَّسة) عن أنطولوجيا الروح التي تنسلك في غائية تاريخية. وتحتفظ الأولى بكل قوتها، في حين أنه يتم الطعن بقدرة الدولة على التفكّر بذاتها وعلى تنصيب نفسها كسلطة عليا تحدّد معرفة الذات. "فالموافقة على أن المؤسَّسات لا تشتق أبداً

(28) المصدر نفسه، § 147، ص 233.

من الأفراد بل من مؤسَّسات أخرى، لا يعني أبداً أن روحية المؤسَّسات تختلف عن روحية الأفراد"[29].

نظراً إلى المنظور الأول ـ المنظور الخاص بفنومينولوجيا المؤسَّسة ـ اقترح ريكور جمع فكرة تكوُّن "جماعات المرتبة الأعلى" التي تشكّل موضوع التأمل الديكارتي الخامس مع مقتضيات سوسيولوجيا الفهمية عند ماكس فيبر. لماذا؟ لأن فيبر، وكما رأينا، يبني عالم المؤسَّسات، ولاسيما مؤسَّسة السلطة، من دون الرجوع إلى الروح *(Geist)* وبرفضه لكل فلسفة تاريخية شمولية. وهكذا يمكن، بحسب ريكور، للمتعالي الفارغ الذي هو تكوّن الآخر عند هوسرل، أن يحصّل امتلاءه التجريبي في سوسيولوجيا فيبر. وبفعل ذلك ينفتح "حقل الوقائع والتجارب على إمكانية توصيفات تجريبية"[30]. وبتعبير آخر، يتصف، إذاً، عالم الحياة بوصفه عالماً مشتركاً بقيمة العالم العملي والوسط العملي حيث تطبق الممارسة *(praxis)* الإنسانية. بذلك أمكن تجاوز ثنائية المثالية الترنسندنتالية والواقع التجريبي، وثنائية النظرية المجردة والتجربة العينية.

لا يكفي، من ناحية أخرى، لتكوين عالم مشترك أن نعرّف التذاوت على أنه تقاسم بين الذوات، فهو ما فتئ يعرّضها إلى النسبية. كما يجب أيضاً التفكّر بها في حركة تروم الموضوعية : وهو ما فكّر به هيغل حقاً من خلال مفهوم أخلاق الحياة الذي يمثّل جوهر المؤسّسة. والواقع أن بنيته المعيارية تتجاوز الركون إلى الذوات الفردية بالمطلق، كما تتجاوز أشكال العلاقة التعاقدية بين أفراد مستقلين.

---

(29) Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), p. 298.

(30) Ricoeur: "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," dans: *Du texte à l'action*, p. 295.

فإذا اعتبرنا، والحال هذه، سوسيولوجيا الفهمية عند ماكس فيبر تطبيقاً لمشروع **التأمل الديكارتي** الخامس، لظهرت المؤسَّسات فعلاً في التجربة الاجتماعية وممارسة العالم المشترك، كشرح للترسيمة القبْلية من جانب الفنومينولوجيا الهوسرلية. فهي مؤسَّسات تعمل على ربط المفهوم مع مسار العيش، أي نظام العالم مع مصادر العمل. وسلسلة التفويضات التي ما انفكّت تطلقها الأجيال الجديدة التي تأتي إلى عالم سابق دائم على وجودها، هي سلسلة تبسط على وجه الخصوص في نظام الزمانية التكوينية سلسلة من الوساطات بين هوية الأفراد والشروط المؤسَّساتية التي تفعّل قدرتهم على العمل. وبذلك تصبح هذه القدرة موضوعية مُعاشة. وهكذا يمكن النظر إلى السلطة من منظور استمرارية العالم الذي يعمل على ضمانه تواصل الأجيال، وذلك شرط أن يُعطى من يدخلون العالم إمكانية الابتكار، أي تجديد العالم المشترك. والحال أن هذه الإمكانية لا تعطى لهم إلا عبر بعد المؤسَّسة الزمني، وذلك بالرغم من منازعتهم لمؤسَّساتهم القائمة. وقد حاول ريكور من خلال الجمع بين المقاربة الفنومينولوجية والسوسيولوجيا الفيبرية، حل الصعوبة الكبرى التي تكمن في فكر هوسرل : كيف يمكن المقاربة الفنومينولوجية أن تعتنق تحليل الشأن الاجتماعي؟ ذلك أن الأمر لا يتعلّق في وصف العالم كما يظهر للوعي وحسب، بل بإدراك هذا الوعي في الحالة (الزمنية) وباندماجه في الاجتماعي.

النسيج الاجتماعي

ميرلو ـ بونتي قارئاً لماكس فيبر

وقد ضمَّ ريكور مسعاه إلى مسعى ميرلو ـ بونتي الذي تساءل تحديداً عن علاقة التذاوت والوجود الاجتماعي. فميرلو ـ بونتي قد

تناول المسألة بطريقتين متكاملتين. تُعنى الأولى بموضوعها بشكل مباشر: فهي تقوم على التساؤل فيما إذا كانت إشكالية التذاوت - حتى لو امتدّت إلى العالم الاجتماعي والثقافي - تسمح بالوصول إلى "النمط الوجودي الخاص بالاجتماعي". فهل يكفي تحليل العلاقة "بالآخر" للولوج إلى تضاعيف العالم المشترك، إلى نمط وجود الجماعات التاريخية؟ ويبدو واضحاً، والحال هذه، أن ميرلو بونتي ومنذ صدور كتابه **فنومينولوجيا الإدراك**، قد أجاب بطريقة سلبية على هذا التساؤل: "إن تكوين الآخر لا يُظهِّر كلياً تكوين الشأن الاجتماعي، الذي ليس تكويناً لوجود اثنين ولا لثلاثة، بل هو حالة تعايش مع عدد غير محدّد من (حالات) الوعي"[31].

وحتى لو بدت هذه الإجابة غير كافية لأنها ما زالت تنطوي على إشكالية تعدّدية (حالات) الوعي - وهو لا يسمح بالطبع بوصف العالم المشترك بالعالم العملي، عالم الممارسة (العملية) - ، فإن الإشارة إلى ذلك واضحة. إنها إجابة تعيد الصعوبة على وجه التحديد حيث تطرّق إليها هوسرل في **التأمل الديكارتي** الخامس، ناهيك عن أن "الحلّ" الهوسرلي - حتى لو اشتمل على مفهوم عالم الحياة في كتاب **الأزمة** - يبدو حلاً غير مقنعٍ بالنسبة إلى ميرلو بونتي. وهو ما اقتضى منه طرح مسارات بحث جديدة تروم إيضاح الطبيعة الخاصة بهذا "المتعالي الحقيقي" الذي هو "العالم الاجتماعي". "فهو عالم ندخل في علاقة معه "بمجرد كوننا موجودين"، ولأننا مرتبطين به قبل السعي إلى فهم هذه العلاقة وتوضيحها". ذلك أن هذا العالم، وبعيداً عن كونه عالماً أو جملة أشياء (موضوعات)، هو عالم يجسّد "حقلاً دائماً" أو هو "بعدُ وجود".

(31) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

ومع ذلك، إذا ما قمنا بقراءة متأنية للأسطر التالية، نرى أن فكر ميرلو بونتي يسير نحو فكرة أسبقية الاجتماعي الذي يعتمل فيه التاريخ ويسكنه. وهكذا، فإن لمكانة الجمهورية اليونانية أو للإمبراطورية الرومانية آثارهما في جانب من حياتنا، "عند تخوم" تاريخنا الخاص. فهما تقيمان فيه، "مثل العديد من الأفراد يبقى العمل على معرفتهم، باعتبارهم غير محدّدين ولكنهم موجودن مسبقاً". وهم بهذه الطريقة يمثلون سلطة، من حيث موقعهم هذا الوسطي الذي يتخطى الداخل والخارج، الذات والموضوع، الوعي والعالم. وسيراً في هذا الاتجاه، سيقول ميرلو ـ بونتي لاحقاً إن التاريخ هو "وسط الحياة" أو بعبارة أخرى، إنه وسيط *(medium)*. وبفضل ذلك، أمكن إيضاح مسألة الانتماء المشترك بين الإنسان والعالم، بين الفرد والشأن الاجتماعي. فإذا كان هذا الأخير "يحاكينا" في الصمت وبطريقة شبه افتراضية، فذلك على طريقة بيغي (Péguy)، الذي وجد في نهاية كتابه **وطننا** *(Notre patrie)*، "صوتاً مدفوناً لم يتوقف أبداً عن الكلام، تماماً كما نعلم عند النهوض من النوم أن الأشياء لم تزل موجودة في الليل أو أن بابَنا ما زال يطرق منذ زمن طويل"[32]. وبذلك نرى أن ميرلو بونتي قد استعار من بيغي مجازاته الأكثر تعبيراً. ومنها مجاز "الأجيال الداعية" أو التعبير الرائع عن "الديمومة العمومية" التي ألهمت كل تفكيرنا عن السلطة.

في المقاربة الثانية، وهي أكثر جانبية وأقل وضوحاً، ومع أنها تجتاز ضمناً عدداً كبيراً من النصوص، فهي تدخلنا أيضاً وبشكل مباشر إلى فكرة المؤسَّسة. وإلهامها قريب إلى حد بعيد من التساؤل الذي طرحه ريكور. والمشكلة هي التالية : هل من الممكن

(32) المصدر نفسه، ص 418، ص 415-416.

(وكيف؟) التفكّر فنومينولوجياً بالتكوّن الاجتماعي مع الاحتفاظ بمعطيات الروح الموضوعي الثابتة؟ في خاتمة كتابه *Aventures de la)* *dialectique*)، الذي خصّص الفصل الأول منه لقراءة ماكس فيبر بالتحديد، كتب ميرلو ـ بونتي: " يقوم طرحنا بالضبط على أننا بالكاد نعرف العالم الاجتماعي، وأن نظام حياة (حالات) الوعي لا يقبل على الإطلاق حلولاً من نوع الكلمات المتقاطعة أو من المسائل الحسابية البسيطة. ويكون الحل بالأحرى بالإمساك بطرفي السلسلة، بالمسألة الاجتماعية وبالحرية "[33].

وبتعبير آخر، ومع رفضه لفلسفة التاريخ الهيغلية ومنظورها الشمولي، أعاد ميرلو ـ بونتي طرح، بطريقة جديدة مسألة فنومينولوجيا "الروح الموضوعي". "إن الإمساك بطرفي السلسلة، يعني الإمساك في الآن نفسه بالاستعدادات الذاتية لدى الأفراد وبأنماط عيشهم الذاتية وبالخاصيّة البنيوية للمعايير. فالأمور، إذاً، أشدّ تعقيداً مما تبدو عليه ومما قيل عنها غالباً. ولقد اقترح ميرلو ـ بونتي نموذج تاريخية، نموذج معقولية تاريخية يهدف إلى التصدي صراحة لفلسفة التاريخ الهيغلية. ولكنه نموذج يعمل على إنشاء أيضاً، استناداً إلى فكرة المؤسَّسة، طريقة أخرى في التطرق للروح الموضوعي، أي أخلاق الحياة *(Sittlichkeit)*. وكأنه قد أدرك عند هيغل ما لا يمكن تبديله : التشابك بين الجانب الموضوعي والجانب الذاتي، بين المبادرة الإنسانية والشروط أو البنى الخارجية. وهو تشابك، إذا ما أخذ بحرفيته، فعليه أن ينفكّ عن كونه ثنائية ولكن من دون أن يؤدي ذلك إلى توليفة نهائية، أياً كان نوعها. فهل ستجسّد المؤسَّسة صورة جديدة

(33) Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Folio Essais (Paris: Gallimard, 2000), p. 314.

للروح الموضوعي، مبتعداً عن الخوض في "معنى التاريخ"؟

بعد إعادة قراءته لماكس فيبر، كشف ميرلو ـ بونتي أولاً في السوسيولوجيا الفهمية عن مسارات بحث من أجل فكر جديد للتاريخ. ففيبر يجسد نوعاً من الفكر الفنومينولوجي، ذلك أنه حاول بدوره أن يدرك معنى العالم والممارسة الاجتماعية ومعنى التاريخ "في حالة النشوء". "نجد عند فيبر، وهذا ما كتبه ميرلو ـ بونتي، نظرة فنومينولوجية للخيارات التاريخية التي تكشف عن نواة معقولية يتركز حولها تفصيلاً للوقائع لا حدّ له. وتختلف هذه الفنومينولوجيا عن فنومينولوجيا هيغل، ذلك أن معنى الأحداث التاريخية الذي تجده في معنى دائم التردد ومهدّد دائماً"[34]. إن "نواة" المعقولية التي يقدمها المسعى الفيبري لا تسمح بقرءاة للتاريخ بمعناه الناجز والشامل، لكنه مسعىً لا يرضى بتسلّيم التاريخ إلى الفوضى والعبث.

ما زلنا نتذكر أن النماذج المثالية لم تكن إلا أدوات مخصصة لقياس "تباعد ما". فهي لم تكن مفتاح فهم تام وكامل للواقع. وقد رأينا ذلك على وجه التحديد في تحليل السيطرة الكاريزماتية: فالتفسير لا ينفكّ يبحث، وهذه هي علامة الغزارة، عن علامة زيادة لا يمكن الوصول إلى خواتمها. وما قلناه عن سر السلطة ـ بالتشديد على منطق الغزارة الخاص بإضافة الأصل ـ، قد عبّر عنه ميرلو ـ بونتي على هذا النحو بخصوص التاريخ. فهو ليس تاريخاً بسيطاً وواضحاً بذاته يمكن أن يفسّر كل ما تبقى. بل هو يمثّل نواة إشكالية، "إنه المكان نفسه الذي يحتوي على كل تساؤلاتنا وعلى دهشتنا". بل أكثر: إن سر التاريخ يكمن في كونه حضوراً حيّاً، وفي

(34) Merleau-Ponty: "Matériaux pour une théorie de l'histoire," dans: *Résumés de cours*, p. 51.

كونه حركة هي دائماً في حالة تخطّ لذاتها لا تنفكّ عن التفكّر بذاتها. ولكن لا بد لمحاولة إظهار هذا السر من العدول عن حالات الوجود التعقلية هذه. وهي حالات من نوع "الصح" و"الخطأ"، و"السبب" و"النتيجة". ذلك أننا لسنا في مواجهة عيب أو نقص في المعنى، بل أمام زيادة أو فائض: شيء بوصفه متشعب المعاني وغنىً لا متناهياً لما هو كامن.

وقد يسأل سائل: لماذا أبدى ميرلو ـ بونتي اهتماماً شديداً بنمط العقلنة الذي اقترحه فيبر ـ وهو النمط الذي نراه على وجه الخصوص في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**؟[35] أولاً، لأن فيبر قد قطع مع التفسير السببي، مع العلاقة بين العلة والمعلول. فالحدث ليس تضارباً للظروف وخضوعاً للعرضية المحضة، ولا هو يعبّر عن ضرورة كامنة في التاريخ. لذا، تشهد الرأسمالية، مع كل المعطيات الثقافية التي ترافقها، على تواطؤ عميق مع الأخلاقية الكالفينية. كما تشهد تعدّدية العوامل على تماسك تنوع أنظمة الثقافة، ومنها الاقتصادية والسياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والخ. وتواجه العقلانية الخاصة بالمسعى الرأسمالي السلوكات الخاصة بأخلاق العمل والتقشّف المدني. فهي سلوكات تتحد وتتكتل وتنتظم في مظهر خالص. وبقصد إظهار الارتباط بين تطوّر العقلانية الاقتصادية واستعدادات الأفراد لتبني بعض أنماط السلوك العملية، يمنح فيبر الأفكار ـ وليس السلوكات الاقتصادية فقط ـ القدرة أن تكون "قوى تاريخية فاعلة"[36].

(35) هذا النص هو الذ أثار انتباه ميرلو - بونتي (Merleau-Ponty) في كتابيه:
Les aventures de la dialectique et "Matériaux pour une théorie de l'histoire".

(36) Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964), p. 106.

فلا يمكن استنتاج نشوء الإصلاح البروتستانتي بوصفه "حتمية تاريخية" انطلاقاً من التحولات الاقتصادية. فمن المناسب، على الأقل، وسط هذا "التشابك" الهائل في التأثيرات بين الأرضية المادية والأشكال القانونية السياسية والفحوى الروحية لذلك العصر، من المناسب التساؤل ما إذا كانت بعض التجانسات الانتقائية قد سمحت لنفسها بالظهور بين "أشكال الاعتقاد الديني والأخلاق المهنية"[37]. إن موعظة بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) - "تذكّر أن الوقت يساوي المال" - تعلن عن قدسية الإنتاج والتراكم. فالربح ليس من أجل الاستمتاع، ولا من أجل التعطش إلى الكسب (بل إنه يقصيها)، بل هو في كل لحظة شهادة على مجد الله الأكبر. وقد علّق ميرلو - بونتي على هذا التبادل الحاصل في كل أصناف الأنشطة بتفسيره عبارة فرنكلين بوصفها تعبيراً عن "خيار حيوي"، "يُقارب" الطُهريَّة (puritanisme) وروح الرأسمالية. وهو خيار يجمع بين نمط العقلنة الرأسمالية و"التقشّف في العالم"[38].

إن الفهم الفيبري ينهض، إذاً، بـ"تقارب في الخيارات". وبترجمة التعبير - (*Wahlverwandtschaften*) الذي يعني حرفياً "تجانسات انتقائية" - يشدّد ميرلو - بونتي مجدّداً على عنصر الحركة الذاتية. وهو عنصر يعمل على بلورة عناصر النظام التي تعمل بالتالي على تكوين المؤسَّسات وهكذا تظهر قرابة (parenté) الخيارات أن الحدث لا يُرجع إلى العرضية الخالصة ولا إلى حتمية تاريخية محايثة، لكنه يشهد خصوصاً على الالتقاء بين مختلف أنظمة الواقع. ويؤدي تشابك تعدّدية العوامل إلى العدول عن كل تفسير مفاده

(37) المصدر نفسه، ص 108.

(38) Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 23.

التجانس، وعن كل سببية أحادية المعنى، إلا أن ذلك لا ينمّ فقط عن معطى إبستيمولوجي خاص بالتفسير الفنومينولوجي. فمنطق الخيارات ينسلك في تضاعيف النسيج الحي للوقائع الإنسانية. إنه "العلامة التي ترمز إلى الروح في الأشياء"[39].

بذلك نفهم أن ميرلو ـ بونتي قد فضّل، انطلاقاً من العقلنة الفيبرية، الميل إلى نزع الصفة الجوهرية عن الكيانات الجماعية. فالمؤسّسات ليست حقائق غير قابلة للمس، تبدو للناس انطلاقاً من جمودها جاهزة لأن يتقبلوها. وهكذا فإن تعبير الكون *(cosmos)* الذي استخدمه فيبر ليحدّد معالم الاقتصاد الرأسمالي يعني بالنسبة إليه "خياراً إنسانياً قد غدا واقعاً"[40]. وقد قال فيبر عن "الأخلاق الاجتماعية" الخاصة بالرأسمالية، إنها كانت في البداية واجباً من المفترض أنه اعتمل داخل الفرد. لاحقاً لم يعد الأمر كما كان، فالنظام في استمراريته قد انفصل كلياً عن نمط التذويت الأصلي. فكل واحد "يجد اليوم ما إن يولد قيام الاقتصاد الرأسمالي كنظام مهيمن. وباعتبار هذا النظام كمَقام على الفرد أن يعيش فيه من دون القدرة على أن يغير شيئاً فيه. ذلك على الأقل لأنه فرد. وبقدر ما يكون الفرد مشاركاً في علاقات اقتصاد السوق، فهو مجبر على التكيف مع قواعد العمل الرأسمالية. وصاحب المصنع الذي يتصرف باستمرار خلافاً لهذه القواعد سيكون عرضة للعزل عن المسرح الاقتصادي تماماً كالعامل الذي لا يستطيع أو لا يريد التكيف مع هذه القواعد، فيصار إلى رميه في الشارع"[41].

(39) Merleau-Ponty: "Matériaux pour une théorie de l'histoire," dans: *Résumés de cours*, p. 44.

(40) Merleau-Ponty, Ibid., p. 27.

(41) Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 55.

إن تعبير الكون يشير إلى ما هو أبعد من نطاق العلاقات الاقتصادية. إنه "المقام" أو بتعبير آخر المسكن الذي يعيش فيه الناس، الذي يسبق وجوده ولادتهم. إنه، كما يشير اشتقاق التعبير، كلٌ منظمٌ مرتبٌ. وهو يشتمل في آن واحد على التعيينات الاقتصادية والحالة الروحية، أو على الأفكار الخلقية التي كانت مؤاتية لتطورها. أما ميرلو - بونتي فقد شدّد في تفسيره على التاريخية الحية في المنظومة الرأسمالية. والقول إن الخيار الإنساني قد بات واقعاً يسمح "بالارتقاء بالزهد في العالم إلى دوافعه الدينية، كما هو حال هذا الخيار في سقوطه في الرأسمالية، هو ما يصار به إلى ربط الكل في نسيج واحد"[42]. إن الرأسمالية الوليدة كانت فعلاً قد طبعت عند ولادتها بخاتم الزهد، ذلك أن الطُهري قد أراد أن يكون إنساناً يعمل ويكدّ: وهو لم يعد كذلك اليوم. وما يسميه ميرلو - بونتي "السقوط"، هو "إفساد" الرأسمالية للأخلاق الكالفينية التي انبثقت منها والتي أفرغتها من مضمونها. "إن الرأسمالية هي مثل الصَدَفة (الفارغة) التي يفرزها الحيوان الديني ليسكنها، والتي تستمر في البقاء في ما بعده"[43].

إن ذلك ليس حكماً تقويمياً، بل هو استجلاء لحالة انقلاب. لقد انقلبت النتيجة بشكل ما على سببها، فهي الآن تحمل السبب في ذاتها وتعمل في الوقت نفسه على تحويله. وبذلك تكون المادة كلها قد تجدّدت. فنمط الحياة الذي دافعت عنه الأخلاق البروتستانتية فيما مضى وبلورته، قد غدا نظراً لعمل النظام أصلاً ضائعاً. ولكن إذا ما أردنا فهم ما يظهر للناس اليوم على أنه معطى لا يتغير، فلا بد من

(42) Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 27.

(43) المصدر نفسه، ص 37.

استرجاع اللحظة التي أسَّست بها المبادرة الإنسانية "نظام حياة"، أكان هذا الأخير قد أصبح اليوم هامداً أو مطموراً داخل منطق بات مستقلاً. إن الإنتاج الرأسمالي الذي يرخي اليوم بكل ثقله، لم يكن في بدايته فكرة قد فرضت نفسها بقوة، فهي ما كانت لتبرز من دون بعض "السلوك العقلاني للحياة".

التاريخ بوصفه "مؤسَّسة"

إن موضوعة تيميَّة (fétichisation) المؤسَّسات هي، إذاً، في صلب قراءة ميرلو ـ بونتي. ومن الواضح أن رهانها ليس فقط رهاناً إبستيمولوجياً. فإذا كانت "النواة التعقلية" التي تتركّز الأحداث حولها تنفتح على فكرة جديدة حول التاريخ (على "ميتافيزيقا التاريخ" كما جاء في *Résumés de cours*)، فإن هذه الفكرة الأخيرة إنما تتوجه على وجه الخصوص ـ وبقدر ما يمكن الحكم عليها، وفقاً لعمل توقف فجأة ولم تكتمل مواده وأجزاؤه ـ نحو فلسفة الثقافة والمؤسَّسة. وما يتبلوّر في إطار نسق يجب أن يرجع إلى "حالته الأولى". وبتعبير آخر، إرجاعه إلى "محضنه الرمزي" الذي، مع أنه لم تعد تحدّد الوجود على الإطلاق، ترك بصمته على الأشياء. في حين أن هذه الأشياء نفسها قد تفكّكت أو اضمحلّت إبان تطوّرها اللاحق. وتنبثق هذه البنى من التاريخ، لكنها لا تعني فقط فهم الصيرورة التاريخية بالمعنى الضيق للكلمة. وقد تسمح فنومينولوجيا فيبر بشأن الخيارات التاريخية، التي أعاد ميرلو ـ بونتي النظر فيها، تسمح بإعادة التفكير بمنطق آخر يختلف عن المنطقّ الذي تطوّر تبعاً لقوانين السببية. والمنطق هذا ـ الذي هو منطق المؤسَّسة تحديداً ـ هو النسيج الذي يوصف، بلغة أخرى، بأنه "وسط الرمزية".

لا شيء أكثر إيحاءً من المماثلة التي ربط ميرلو ـ بونتي بينها وبين

العقلنة الفيبرية. إن معنى النظام الرأسمالي في بداياته هو كمثل "المعنى التصويري للوحة، الذي يوجّه حركات الرسام أكثر من كونه (المعنى) ينتج عنها ويتقدم معها. أو يمكن حتى تشبيه هذا النظام بمعنى اللغة المحكية، التي لا ترجع إلى مفاهيم ذهنية لأولئك الذين يتكلمونها، ولا إلى نموذج لغة مثالي، بل بالأحرى إلى مقرٍّ مفترضٍ لسلسلة من عمليات كلامية تحصل خارج وعيهم"[44]. لم تكن ريشة ماتيس (Matisse)، ريشة إله لايبنتز (Leibniz): فهو لم يمسك فكرياً بكل التخطيطات الممكنة ليختار منها إلا واحدة. وانطلاقاً من قيامه "في زمن وفي رؤية للإنسان"، نظر ماتيس "بداية إلى فضاء لوحته وحمل الريشة ليرسم ما كان يلهمه لينجز في نهاية الأمر ما كانت اللوحة عليه في طور صيرورتها"[45].

عندما اقترح ميرلو ـ بونتي بناء مفهوم جديد "للتاريخ" (أو أيضاً مفهوم التاريخ "بمعناه الحق") انطلاقاً من مثل الرسم واللغة، فإنه لم يتخلَّ عن توضيح الشأن الاجتماعي والتاريخي ليلجأ، كما قيل غالباً، إلى وساطة جمالية (esthétique). وقد استعاد حدساً كان ماثلاً في نصٍ يعود إلى العام 1945 وعنوانه "شك سيزان"[46] إلا أنه استعمله في تأمل أوسع بكثير حول الأنظمة الأخرى للنشاط الإنساني وترابطاتها. وتذكّرنا الحركة التصويرية، حركة الرسم، بمعنى التاريخية الذي لا يرجع إلى التلاقي بين البشر (إلى الوعي) والأشياء. ولا يرجع أيضاً إلى الأحداث التي تعتمل في الصيرورة التاريخية، بل إلى نسيج العالم، إلى ذلك الذي يقوم بين العالم (intermonde) والذي

(44) المصدر نفسه، ص 29.

(45) Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1980), p. 57.

(46) Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Genève: Nagel, 1966).

نطلق عليه اسم "التاريخ والرمزية، أي الحقيقة التي يجب تحقيقها"(47).

ولنسأل بطريقة أوضح: لماذا يجب على هذه الفكرة الجديدة للتاريخ أن تستلهم براديغم الرسم؟ لأن ثمة تماثلاً بين الطريقة التي يرغب فيها الرسام أن يلامس المادة وهي "في طور اتخاذها شكلاً"، ورغبته في إظهار "الشيء كما لو كان شيئاً مليئاً بالمكنونات وكمصدر لا ينضب"، وبين "حركة" التاريخ التي تفلت من الحتمية ومن كل التفسيرات السببية كما من الإرادات الفردية نفسها. وكما إن الرسام يعبّر عن العالم في حالة النشوء و"يكشف عن عمق الطبيعة اللاإنسانية حيث يمكث الإنسان"، كذلك التاريخ هو لقاء أبدي ومتجدّد باستمرار بين الذوات والخارج الذي يخصهم، أي لقاء بين الأفراد والعالم. وينغرس مجيء التاريخ في تعبير أولي، في الانتماء المشترك للإنسان والعالم. والـ"تعبير" يعني انتماء متبادلاً وتداخلاً وتفاعلاً لمؤسَّسات الواقع أو أيضاً "تعيّناً" لالتقائها. ثمة في آن واحد حضور للفرد في المؤسَّسة، وللمؤسَّسة في الفرد. "ذلك أن المعنى لا ينسحب على اللغة فقط أو على المؤسَّسات السياسية أو الدينية، بل على أنماط القرابة والأدوات والمشاهد الطبيعية والإنتاج، وبشكل عام ينسحب على كل أشكال التبادل الإنساني. إن المواجهة بين كل هذه الظواهر هو شيء ممكن، ذلك أنها جميعها تعود إلى سياقات رمزية متداخلة ويعبّر بعضها عن البعض الآخر"(48).

إن فهم "التاريخ" بهذا الشكل، لهو نظام فكّري جديد يحاول

---

(47) Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 278.

(48) Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Idées (Paris: Gallimard, 1975), p. 66.

فهم مختلف أحوال التبادل الاجتماعي. وباتباع هذا النهج، استطاع ميرلو ـ بونتي أن يجد عند فيبر أكثر من نظرية في التاريخ : إنه وجد نظرية في "الثقافة". ذلك أننا نجد وراء هذا التعبير أرضية هي "التماسك الأول لكل التواريخ"[49]. إن تفاعل ميرلو ـ بونتي مع العلوم الإنسانية ـ اللسانيّات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم التحليل النفسي ـ قد حوّل بعد التاريخية إلى فلسفة الثقافة. وقد أتاح له هذا التفاعل أن يتجاوز حدود التأسيس التذاوتي ليعبر من العالم الخاص إلى العالم المشترك. ففي كتاباته نجد على سبيل المثال هذه الجملة المدهشة : " قد يكون سوسور (Saussure) قد رسم الخطوط العريضة لفلسفة تاريخ جديدة"[50] والانتباه الذي أولاه إلى ألسُنيّة سوسور ـ اللغة ليست إلا التمايز الذي تقيمه بين العبارات، ذلك أن وحدتها هي وحدة وجود وأن الإشارات لا قيمة لها إلا مع "جوارها" ـ انتباه يعني أنه لا يمكن فهم معنى اللغة إلا من خلال تماس الإشارات وتشابك الكلمات وتقاطعها. إن الذات المتكلمة لا تتعالى على النسق (اللغوي)، بل هي تغنيه. والكلام بعيداً عن كونه مجرد نتيجة أو تحققاً للإمكانيات الموجودة في اللغة، فهو يؤازر اللغة بقدر ما يكون محمولاً بها.

إن حرية هذه القراءة المتطرفة ـ بل غير الأمينة ـ للألسُنية السوسورية لا تعير انتباهاً "الاعتباطيّة الإشارة". فهي لا تبالي بكون الرابط بين الدال والمدلول هو رابط غير محفّز وغير مبني على أي علاقة طبيعية. وإذا كانت هذه القراءة قد حافظت على التمييز بين اللغة والكلام، فلا يعني ذلك أن للكلام وظيفة محض فردية، خلافاً

(49) Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 283.

(50) Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 64.

لنظام اللغة باعتباره نظام إشارات. ويتميز الكلام عن اللغة، باعتبار أنه "يجسد اللحظة هذه حيث إن القصد الدلالي غير المعتلن يبدو قادراً في حالة الفعل على التداخل مع الثقافة، أي مع ثقافتي وثقافة الآخر. فالكلام يعمل على تكويني وتكوين الآخر من خلال تحويل معنى الأدوات الثقافية"[51]. يشبه الكلام حركة الإيماءة : "ففيه على ما يقول ميرلو ـ بونتي "تؤمْئة ألسُنية" ". وكما هو الأمر بالنسبة إلى فعل الرسم الذي هو مادة معبّرة وليس فعلاً يقوم على المنطق السببي، كذلك هو الأمر بالنسبة إلى القصد الدلالي الذي يحيي الكلام ويتخطاه بواسطة غناه اللامحدود. ويحمل القصد الدلالي في ذاته على "زيادة في الذي أود قوله في شأن الذي يقال الآن أو قيل سابقاً"[52]. إلا أن هذه الزيادة هي من صنع الذات المتكلّمة التي تنتمي إلى التاريخ وبالتالي إلى التقليد.

وقد ينسحب هذا أيضاً على أنظمة القرابة والنَسَب أو على التبادل الاقتصادي. فهي أنظمة توضح أن الوقائع الاجتماعية ليست لا أشياء ولا أفكار، بل هي "بنى". بحيث يجسّد المجتمع نفسه "جملة هذه الأنظمة التي هي في حالة تفاعل"[53]. إن الاهتمام الذي أولاه ميرلو ـ بونتي "للبنية" لا يقوم على اقتراح نموذج معقولية ناجز ونهائي يتهدّد المجتمع بانغلاقه على ذاته. ذلك أن البنية ليست بداية أداة لتحديد المفاهيم. إنها قبل أي شيء آخر الطريقة التي تنتظم فيها كل أنواع التبادل في الوسط الاجتماعي. "إن الذوات التي تعيش في مجتمع ما ليس لديها بالضرورة معرفة عن مبدأ التبادل الذي ينظمها،

---

(51) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 115.

(52) المصدر نفسه، ص 112.

(53) المصدر نفسه، ص 147.

تماماً كالذات المتكلّمة التي ليست بحاجة حتى تتكلّم إلى تحليل لغوي للغتها. بل إن البنية غالباً ما تمارس من جانب الذوات الفاعلة كما لو كانت شيئاً مسلّماً به. وإذا أمكن القول، إنها هي التي "تمتلكهم" أكثر مما هم يمتلكونها"[54]. وكما إن الذات المتكلّمة لا تذوب في علم اللغة، كذلك نظام التعايش ـ عالم اجتماعي الخاص ـ لا يذوب في أنماط التبادل الاجتماعي. ولا يبحث ميرلو ـ بونتي عن الرمزية كما لو كانت نظاماً قائماً سابقاً، أو نظاماً موجوداً لبنى موجودة سابقاً، أي نظاماً ينسلك فيه على سبيل المثال المولود البشري الجديد الذي يكوّنه قبل حدث الولادة. ويتميز "الرمزي"، بالنسبة إليه، بوصفه يشتمل على كثافة من الوساطات، وبوصفه انفتاحاً على عالم نتقاسمه مع آخرين في الزمان والمكان. وبتعبير آخر، بوصفه تعبيراً أو بوصفه تقليداً حياً أيضاً.

ولكن إذا ما أردنا إدراك ما ينتج عن هذه التحليلات، فلا بد من أن نفهم جيداً أنها مقيدة بالبعد التطبيقي، أي بالممارسة. ذلك أن ما سمح لميرلو ـ بونتي في نهاية الأمر أن يطوّر بعيداً عن التذاوت فكرة الاجتماعي والجماعة التاريخية، هو راديكالية النقطة التي انطلق منها: أنا أستطيع وليس أنا أفكر. ولذلك فهو يشير أيضاً إلى القدرة المتكلّمة عند الطفل الذي يدخل إلى اللغة (القدرة على القول)، كما يشير إلى واقعيّة إيماءة الرسم (القدرة على الصنع)، وحتى إلى الخاصيّة العملانيّة للانسلاك العيني في كينونة التاريخ (القدرة على العمل). وحين تساءل: هل نجح هوسرل فعلاً في نهاية مسيرته بإدخال المتعالي في التاريخ، أو بتعبير آخر، بإعادة دمج الاصطناعي في حلقة التذاوت، فهو كان قد شكّك في إمكانية تحقيق هذا

(54) المصدر نفسه.

"الإجراء" انطلاقاً من "تأليف" الوعي أو عبر تفاعل حالات الوعي المفكّرة. وحدها فنومينولوجيا الإنسان المقتدر، المنسلك في الوجود الاجتماعي من خلال الممارسة، هي القادرة على تحقيق ذلك. وقد أشار ريكور بغية فهم جيّد لمعنى "القدرة" هذا، إلى أنه لا بد من فهمه في ضوء الـ "أنا أقدر" عند ميرلو ـ بونتي، وأن نوسّع صلاحياته من المستوى الطبيعي إلى المستوى الأخلاقي ـ ونحن نضيف ـ إلى المستوى التاريخي والسياسي. ذلك أن الوجود الاجتماعي لا ينطوي فقط على تاريخ الروح (غائية الروح والثقافة) بل على انشباك (entrelacement) متبادل للمقولات العملية أو المادية وعلى أشكال أو موضوعات ثقافية.

تلك هي الطريق التي فتحها ماكس فيبر والتي أعاد ميرلو ـ بونتي النظر فيها. فقد أظهرت هذه الطريق نمط وجود جديد للمعنى التاريخي، بل هي رسمت على وجه الخصوص عقلانيةً جديدةً. إنها عقلانية معبّرة، أي إنها منطق يخلق نفسه بينما هو يتقدّم في مساره"[55]. لذا، كان لا بد من جمع كل هذه الأفكار لنفهم أن التاريخ بوصفه "وسط الحياة" يتحقق بين مختلف مجالات الوجود. وهذا التحقق يخلق تجانساً لا يستند إلى أي منطق يحمل على الشمولية بين النظري والعملي وبين العمل والثقافة. وكما تشهد على ذلك المقارنة بين الفنون واللغة، فإن التاريخ المعاد النظر فيه هو

---

(55) Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)* (Paris: Belin, 2003), p. 78,

لاحقاً سيشار إلى هذا المرجع في هذا النص تحت اسم: *L'institution*. مع الإشارة إلى أن هذا الجزء قد تضمن الملاحظات التحضيرية التي حدّدها ميرلو - بونتي بصدد تعليمه في collège de France. تميز هذا الجزء بالإيجاز والتجزئة وعدم إكمال الأفكار حتى نهايتها على المستوى التركيبي.

تاريخ يقوم على "فعل الثقافة". فهو يدرك من خلال التعبير الذي يعمل على ربط الفرد بالكلّية، ربط الذات والغير. وسيطلق ميرلو - بونتي اسم المؤسَّسة على هذا التواصل في قلب العالم، وعلى هذه اللحمة العينية التي ينسجها عالم الرموز، أي على وسط الرمزية هذه. ومن أجل إبرازها، لا بد من نظام فكري جديد.

التقليد بوصفه "نسيان الأصول"

يبرر ميرلو - بونتي أصلاً اللجوء إلى المؤسَّسة عازياً ذلك إلى وجوب تجاوز حدود "التأليف"، أي ثنائية الذات والموضوع، الوعي والأشياء. إن العالم ليس "مؤلفاً" بل "مؤسَّساً". ولهذا السبب يفتتح ملخّص محاضراته عن المؤسَّسة بهذه الجملة : "نبحث هنا في مفهوم المؤسَّسة عن علاج لصعوبات فلسفة الوعي". ليس لكلمة "مؤسَّسة" من معنى بالنسبة إلى وعي لا "يَطرح" خارجاً مغايراً، أي ما هو براني ويتعلّق بالغير. فهذا المعنى يقوم دائما بالنسبة إلى المؤسَّسة ومن خلالها. فما هو مكوّن يستمد كل شيء من أناي الذي يكوّنه. وفي المقابل فإن "المؤسَّس يكتسب معنى من دوني"[(56)].

يحيلنا تعبير "التأسيس" على ما يقول ميرلو - بونتي إلى "التعبير الجميل (*Stiftung*)". وقد استخدم هوسرل هذه العبارة "للإشارة أولاً إلى الخصوبة اللامحدودة لكل لحظة من لحظات الزمن، الذي لكونه فريداً ويمرّ، لا ينفكّ أبداً عن كونه قد حصل، ومن ثمَّ عن كونه كليّاً. بل أكثر من ذلك، إن خصوبة (المشتقة من التأسيس) عمليات الثقافة التي توجد تقليدياً، تُبقي على قيمتها بعد أن تظهر تاريخياً. وهي عمليات تقتضي إعادة نفسها وعمليات أخرى

---

(56) Merleau-Ponty, Ibid., p. 37.

تتخطاها. وهكذا، فإن العالم، ما إن يراها حتى يُخلق للرسام بمحاولاته الأولى وكل ماضي الرسم تقليد يعني به هوسرل نسيان الأصول. وهو واجب الإقبال إلى بداية أخرى إقبالاً لا يمنح الماضي بقاء في الزمن هو صورة النسيان المخادعة، بل يمنحه فاعلية الاستعادة أو "التكرار" الذي هو صورة الذاكرة النبيلة"(57).

يكشف لنا هذا النص الرائع ماهية التأسيس عند ميرلو ـ بونتي، وهو يمثّل بذلك أرضية المقاربة الفنومينولوجية هذه للسلطة التي أشرنا إلى وجوب انسلاكها في فكرة التأسيس. ففيها نجد في الوقت نفسه نواةً جديدةً لتلقف التقليد، ونمطاً جديداً لكينونة المعنى وفكرةً جديدةً عن الزمانية. وبعيداً عن إرجاع التقليد ـ بحسب معناه الأكثر توافقاً ـ إلى مجرد نقل (transmission) جاهز، لماضٍ مغلق، فهو يشتمل أيضاً على انفتاح على تجدّد لامحدود. وبإعادة النظر فيه على هذا النحو، يمكن التقليد أن يمنح الماضي "انتعاشاً غير متوقع". وكما تقول آرندت في هذا الشأن، إنه يسمعنا "أشياء لم يكن أحد ليعيرها آذاناً صاغية"(58).

---

(57) Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 1978), p. 96,

تجدر الإشارة إلى وجود متغير لطيف في "اللغة غير المباشرة وأصوات الصمت"، حيث يتحدث ميرلو - بونتي عن "الخصوبة اللامحدودة لكل حاضر"، وعن "نتاج الثقافة الذي لا تنحسر قيمته بعد ظهوره، والذي يفتح حقل أبحاث يحيا فيه مجدداً إلى الأبد" وفي: (Merleau-Ponty, *Signes*, pp. 74-75)، و فـي: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 148,

ترجمة الكلمة الألمانية Stiftung إلى الفرنسية بـ "الأساس الأول (premier établissement) و"التأسيس (fondation).

(58) Hannah Arendt: "Qu'est-ce que l'autorité?," dans: *La crise de la culture*, p. 125.

وإذا كان التقليد "نسياناً للأصول" أو كما يقال أحياناً "قدرة" على نسيان الأصول، فذلك يعني أن هنالك معنيين للنسيان: إنه في آن واحد ترسّب وتجديد، مأوى الطبقات (المترسبة) أو لوحات متراكمة وابتكار. إن التقليد ليس مأوى ميتاً وحسب، فله القدرة على العودة من جديد مُنشطاً ومفعّلاً. والاستعارة الجيولوجية عن الترسب (sédimentation) مستوحاة من هوسرل. فهو أثناء تساؤله عن أصل الهندسة، كان يرمي إلى العثور على بداياته "الأصيلة" و"المغمورة" تحديداً كما كان وضعها "الأولي التأسيسي"[59]. وقد تجعلنا هذه الاستعارة نفكّر أن التشديد قد وضع قبل كل شيء على ما استقر في القاع من تراكم للطبقات (الترسبات). ولكن إذا أعرنا الانتباه لواقع كون هذه العناصر قد أودعت بواسطة فاعل وسيرورة ديناميكية ـ الأنهار أو المحيطات ـ فإن عنصر التحويل العملي الحي يبقى حاضراً فيها. فالترسبات تُنقل، وما إن تنقل حتى تتعرض أيضاً إلى تعديلها وتبدلها. فصورة التجميد (التقليد) هي صورة مرفوضة، وقد عوّض عنها بحركة معاكسة.

وقد سبق لميرلو ـ بونتي أن كتب بخصوص اللغة، أن المدلول هو ترسب الدال. فالحاضر قد ترسب وتجمّد في الماضي. لكن، في الوقت نفسه، "فإن الكلام يلعب دائماً على قاعدة الكلام، فهو ليس سوى طيّة (pli) في نسيج بنية الكلام الهائل على الإطلاق"[60]. وبتعبير آخر، إن الكلام هو حركة تقوم على حركة، تردُّد على تردُّد، وهو يفكّك ثمّ يركّب. وتوضح اللغة أن كل فعل كلام يستند إلى تعابير متكوّنة سابقاً ومترسبة (حالة معينة من نسق اللغة)، ولكن كل

(59) Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Epiméthée (Paris: PUF, [s. d.]), p. 175.

(60) Merleau-Ponty, *Signes*, p. 53.

قصد دال يخلق في قلب الترسب (اللغوي) دلالة جديدة تعمل على تغييره وتجاوزه. لا يلعب الترسب على التراكم الزمني حيث تتراكب الطبقات كالأوراق التي تتكدّس : إن استعارة الطيّة تشير إلى التصدّع، إلى "جرح" الانقطاع. وأيضاً، إذا حوّلت حركة الرسام "عادة (coutume) قائمة إلى مؤسَّسة"، فإن هذه المعاودة ليست معاودة شبيهة بالمادة الجامدة.

للمؤسَّسة وجهان إذاً. "كل تأسيس يشتمل على هذا المعنى المزدوج، البداية والنهاية. تأسيس نهائي *(Endstiftung)* وفي الوقت نفسه تأسيس بدئي *(Urstiftung)*. والترسب هو ما يلي : أثرُ المنسي ومن ثمَّ نداء لفكرة تستند إليه وإلى ما هو أبعد من ذلك"[61].

وإذا كان التقليد "نسياناً للأصول" فلأن للنسيان معنيين اثنين : واحد إيجابي والآخر سلبي. فالنسيان هو، في الوقت نفسه، كشف للمعنى وحذف له أو ضياعه. ويقوم النسيان الإيجابي على عدم الاحتفاظ بالماضي كشيء مكتسب ثابت لا تخضع هويته للتبديل، بل على إعادة استخدامه عبر "تكرار" يجسّد في الحقيقة بدءاً جديداً. فالنسيان ليس عبوراً إلى العدم ولا عملية "إيجابية تشتمل على المعرفة التي تكتنفها"، إنه بالأحرى "طريقة كينونة من أجل. . .بالانحراف عن. . ."[62]. فالرسام الذي يقلد أسلافه يتعلم في الآن نفسه أن يرسم بشكل مختلف. و"كل عمل من أعماله يعلن عن العمل القادم ـ ويعمل كي لا تكون الأعمال متشابهة"[63]. والتقليد

(61) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 99.

(62) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Tel (Paris: Gallimard, 1979), p. 250.

(63) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 63.

بدوره مزدوج المعنى: "فهو في آن واحد المستودع المترسب الذي يشتمل على المعنى وهو هذه الحركة التي تتيح مساءلة الماضي وأن تستنطق الأصل المطمور. لا يكون "المعطى" أبداً معطى، إلا من خلال المعاودة التي تعيد إطلاقه كشيء يجب استكماله وإنجازه، ومن دون أن يعني ذلك أن مستقبله قد تحدّد. وإذا كان المعنى قد "تمّ وضعه"، فذلك ليس من قبيل وضع شيء، ولا كبقية أو فضلة، ولا حتى أيضاً من قبيل إيداع شيء من المخلفات"[64]. ذلك أن المعاودة كونها تنّم عن خسارة وليس عن تعيّن شمولي، فهي تفتح آفاق صيرورة ممكنة. فكل معرفة (للمعطى) تجسّد في الوقت نفسه تخلّياً عن المعرفة المطلقة له، وكل إمساك (بالمعطى) هو التخلي عن الإمساك نهائياً. والتأسيس ينطوي، إذاً، كماً هو موجود ضمنياً في كتاب **نثر العالم** على تأسيس الحياة. هذه "الحياة الجديدة" التي تجسد "الشكل النبيل للذاكرة" والتي تعمل على "وجوب معاودة (الماضي) بشكل مختلف" وجديد.

تكمن المسألة الأساسية، وكما قيل أيضاً في ملاحظة وردت في كتاب **المنظور وغير المنظور** (*Le visible et l'invisible*)، في علاقة "الترسب" و"إعادة الإحياء"[65]: إمكانية العثور مجدّداً على القوة أو على القدرة المؤسِّسة التي ولّدت المؤسَّس. والاستعارة الجيولوجية، حتى لو أعيد الاشتغال عليها من الداخل من خلال فكرة الترسب بالفعل (en acte)، تميل مع ذلك إلى جهة التجميد. فهي لا تظهر بما يكفي الصدى المشترك بين الماضي والحاضر، ولا حتى تلاحم الحاضر والمستقبل. فربما ينقص الاستعارة هذه بعد

(64) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 38.

(65) Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 312.

"العمق الحي" الذي أشار إليه ميرلو ـ بونتي في حديثه عن الإنتاجية الإنسانية.

ولقد استخدم ميرلو ـ بونتي في مقدمة كتابه **فنومينولوجيا الإدراك** استعارة أخرى. وهي استعارة فكرة الشبكة التي تجلب من قاع البحر الأسماك والطحالب التي "تخفق" بالحياة. وسنشير إلى تقاربها المدهش مع الصورة ـ وقد أشير إليها سابقاً ـ التي استخدمتها آرندت لإيضاح اتساع حيز الاختبار الذي يتجاوز التقليد بالمعنى المتعارف عليه. فالصياد الذي يقتلع من الأعماق اللؤلؤ والمرجان كي يجعل منها قطعاً في وضح النهار لا يروم إحياء الماضي كما هو عليه. فهو يعلم أنه في قعر البحر الخفي "تتولّد أشكال جديدة وتشكلات مبتكرة [...] قد صمدت وانتظرت فقط أن يحملها صياد اللؤلؤ إلى وضح النهار [...] "[66]. وبدوره كتب ميرلو ـ بونتي أن المعنى يظل "متجمداً ومترسباً وخافياً أو نائماً طالما لم تأت روح حيّة لتوقظه"[67].

التأسيس : "نوع كينونة" جديد

قد يصبح مفهوم التأسيس، إذاً، نواة تشكيل جديد للمعنى، حيث يعمل المنطق والعرضي في الوقت نفسه. وهو ما يَظهر في التاريخ الشخصي أو في التذاوت كما في العمل الجمالي أو في فكرة التاريخ. ونقرأ من ثمّ في ملخصات المحاضرات حول التأسيس والتي ألقيت في (Collège de France) طيلة السنة الجامعية 1954 ـ 1955 :
"نفهم هنا بالتأسيس إذاً تجربة تمدها أحداث بأبعاد"قابلة للاستمرار.

---

(66) Hannah Arendt, *vies politiques*, Les Essais (Paris: Gallimard, 1974), p. 306.

(67) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 166.

وهي أبعاد تضفي على سلسلة من تجارب أخرى معانيها، التي تؤسِّس لاستمرارية فكرية أو لتاريخ ـ أو حتى الأحداث التي تولد فيَّ معنى، لا بصفة بقاء أو بقية، بل كنداء لديمومة واقتضاء لمستقبل"[68].

وانطلاقاً من انسلاكه في ديمومة حيّة، يدرك التأسيس من خلال إعادة إحياء مستمر للمعنى. وهذه الاستمرارية المستعادة إلى ما لا نهاية، حتى في حالات القطيعة ليست مجرد عودة إلى الماضي بل هي انفتاح على الممكنات وعلى المستقبل. وباتباع هذا المنظور أمكن الدفاع خصوصاً عن أن مقولة "أفق التوقع" قد تسمح بفهم حالة البشر الزمنية وإنقاذ فكرة العرضية. فالسلطة لا ترجع، إذاً، لا إلى الحفاظ على الماضي ولا إلى الاعتقاد بمجيء المستقبل. فهي لا تتوسّل ما هو عريق في القدم ولا مستقبلاً محكوماً عليه بالإنجاز.

قبل العودة إلى نمط الزمانية الذي ينطوي عليه هذا النوع من التعريف، لا بد من الإشارة إلى كون التأسيس قد تمّ الاشتغال عليه من الداخل عبر ازدواجية أساسية في المعنى. فهي تعني في الوقت نفسه القدرة والقوة المؤسِّسة وإمكانية البدء، وحالة الأشياء التي تقوم عبر هذه الدينامية. وكل ذلك ما هو إلا نتاجها ونتيجتها. لم يرمِ ميرلو ـ بونتي إلى الفصل بين الاتجاهين : فهو يدرج استمرارية الفعل في الناتج، وفي المقابل، الانفتاح على المستقبل انطلاقاً من التأسيس. و"جمود" الناتج الظاهر والمترسب يرتبط دائماً مع انفتاح على آفاق ممكنات غير محدّدة وقابلة لأن تنشط مجدّداً. إن الجمود ليس صيرورة محتومة. ولأن ميرلو ـ بونتي أراد الخروج من ثنائية "التكوين"، فقد جعل من التأسيس الشرط لانتمائنا إلى العالم نفسه

(68) المصدر نفسه، ص 61.

وضمانته. لذلك يعتبر التأسيس من طبيعة الوساطة الحية. ذلك هو المنطق الخفي الذي يعتمل داخل كل بنية الثقافة. فهو يسري ويتقدّم منذ التاريخ الشخصي والعاطفي وصولاً إلى التاريخ "العام" مروراً بالحركة الجمالية وتطوّر المعرفة. فالأمر لا يتعلّق بسيرورة تراكمية أو جدلية، بل بإدراك في كل مرحلة من هذه المراحل الاستعادة الدائمة لمعنى لا ينفكّ يعتمل على أساس اللاتعيُّن والانفتاح على الممكنات.

هكذا أعطى ميرلو ـ بونتي فكرة التأسيس معنى أوسع من مفهومها العادي : السوسيولوجي أو القانوني السياسي. فقد عمل على إنشاء هذه الفكرة منذ تكوينها الأصلي، "الما قبل موضوعي" (pré-objectif)، وصولاً إلى اكتسابها شكلاً نظرياً أكثر تطوّراً. وذلك عبر مراحل أربع متتابعة. ترتبط المرحلة الأولى بالتاريخ الشخصي والعاطفي وبتأسيس المشاعر. وتحليل الحب والغيرة عند بروست (Proust) يظهر جلياً صدى التبادل المشترك بين الماضي والحاضر، "تبلُّر" الذات والموضوع، وتلاحم الماضي والمستقبل. في كتابه **المعنى واللامعنى** (*Sens et non-sens*)، كتب ميرلو ـ بونتي أن الحب ما إن يظهر حتى "يبدو تعبيراً عن القدر"، في حين أن "اللقاء الأول هو عرضي على الإطلاق"[(69)]. وليس ثمة ما يدعو إلى تعارض الوهم و"خيالية الشهور" مع العادة المكتسبة ـ بتعبير آخر تعلُّم التأسيس ـ ، ذلك أن هذه جميعاً تتداخل الواحدة في الأخرى.

هذا "المنطق الخفي" نفسه يحرك عمل الرسام وتاريخ الرسم. فكل شيء متماسك، لكن لا يعلم واحدنا إلى أين يسير. إن التاريخ يُصنع، وهو بذلك لا يستند في حركته إلى مفاهيم سابقة تاركاً أمامه كل الاحتمالات مفتوحة. والحركة الخاصة بالرسم، كما رأينا، هي

(69) Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 253.

حدث يتحقق من دون الزعم على اشتماله على كل عناصره المكوِّنة. وعليه، تمنح "التساؤلات" المحيطة بالرسم "معنى مشتركاً" لكل هذه المحاولات، وبذلك تكوّن تحديداً تاريخاً. ومثل هذا الانشباك ينطبق أيضاً على تطوّر المعرفة، إذ إن الدورة نفسها تعتمل فيها و"ثمة معنى حقيقي أن هناك حقلاً مشتركاً لمختلف تجارب المعرفة". وحين يتم الانتقال من الرياضيات الديكارتية إلى الرياضيات التي أعقبتها، فإن هذه الأخيرة لا تتجاوز الأولى وحسب، بل تعتمد على بداهتها كشيء مسلّم به. فإذا ما غدت حالة ما حالة خاصة تنسلك في بداهة أكثر شمولية، فإن العلاقة هنا ليست علاقة من نتيجة إلى مبدأ: "فالجبر المقعَّد يتوفّر على معنى أكثر مما يتوفر عليه علم الحساب، إلا أنه بمعنى ما لا يتجاوز الحساب أبداً، إذ لا قيمة له البتة من دون الحساب"[70] ويفتتح المسعى الأول البرهاني (العلمي) في تاريخ المعرفة "مَهمة لا محدودة"، ذلك أن هذا المسعى يؤسِّس لحقل (تجارب) ما برحت تنتمي إليه المساعي العلمية اللاحقة.

وحين تطرّق ميرلو - بونتي في نهاية هذا المسار إلى بعد التاريخ "العام" بوصفه "وسط حياة"، فإن معنى المؤسَّسة قد بدا كأنه يتماشى مع التصوّر الأكثر انتشاراً: "أجسام الدولة والقوانين العضوية التي تخضع لإجراءات تعديل خاصة، ومن ثمَّ الأجهزة التي تقيمها"[71]. إلا أن ميرلو - بونتي ما لبث أن أشار إلى أن المؤسَّسة (فعل التأسيس) ليست فقط ما قد تحدّد بـ"العقد"، بل هي "تعمل". وبتعبير آخر، إنها تقوم على الحركة. إنها تأسيس (*Stiftung*)، ذلك

(70) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 95.

(71) المصدر نفسه، ص 43.

لأنها في الوقت نفسه "معتلنة" (بوصفها نتاجاً أو نتيجة) و"كامنة" (بوصفها "نسيان" ديناميّتها الفاعلة).

إن الدلالات الخاصة بالعقد، مهما كانت موجزة، فهي تكشف الكثير. ليس التأسيس من طبيعة الميثاق أو العقد. فمن حيث التكوّين ـ أي من حيث ثنائية الأنا/ الآخر، الذات/ الموضوع ـ تصوّر العلاقة مع الآخر على أنها علاقة ميثاقية أو تعاقدية. وحتى لو كانت "روح" العقد تنطوي ضمناً على ديمومته أو استمراريته ـ استمرارية العلاقة ـ فإن الفعل هذا نفسه يعبّر عن الاعتراف بغيرية تُحدِّد وضعيتها ببنود العقد نفسها، أي بتعبير آخر، تتحدَّد وضعيتها من خلال فعل الوعي المؤسِّس الذي إليه يعود القرار. أما وضعية الآخر بوصفه آخر فتتوقف على قراري في تكوينها. وثمة ملاحظة هامشية تشير إلى ذلك : " إن وجود تعارض قانوني في بنود العقد والتأسيس، يعني ذلك بطلان العقود المبرمة باسم التأسيس"[72]. وإذا كان فعل التأسيس يساوي قيمة "أكبر" من العقد الذي يقوم على علاقة إرادتين مكوّنتين (للعقد)، فذلك لأن التأسيس يشتمل تحديداً على بعد "عمق حيّ". والعقد ـ وقد أشير إلى ذلك بمناسبة الحديث عن الميثاق الاجتماعي ـ لا يستمد فعاليته من مجرد التوافق بين المتعاقدين. فهو يحيل دائماً إلى "فائض" يجيزه لنفسه : إن مصدر السلطة لا يذوب في النموذج الإجرائي الذي ينبثق بامتياز من ثنائية قد رفضها ميرلو ـ بونتي.

ولا شك أن ميرلو ـ بونتي يستعيد بعض الشيء ـ مع إعادة صياغته في ضوء رؤيته الخاصة للمؤسَّسة ـ من إيحاءات هيغل في **أصول فلسفة الحق**. فالعقد يتعلّق "بالحق المجرد"، وإذا كان ينطوي

---

(72) المصدر نقسه، ص 37.

على عنصر الاعتراف فلأنه يفترض أن الذين أبرموه يعترفون ببعضهم كأشخاص وكمالكين، وأن مجال تطبيقه ينحصر في الحق الخاص (droit privé). ولقد أخطأ منظرو المذهب التعاقدي باعتقادهم أنه يكفي لبناء دولة (أو جماعة سياسية) أن تتكوّن إرادة مشتركة تنبثق من إرادة (حرة) الأفراد المجتمعين. وما ينقص هنا هو عنصر الإرادة "الجوهرية" أو "الشاملة" : لا يمكن إرجاع التأسيس (أخلاق الحياة) إلى العقد[73]. وقد عبّر دولوز (Deleuze) عن ذلك على طريقته : "يفترض العقد إرادة المتعاقدين، وهو يحدّد فيما بينهم نسقاً من الحقوق والواجبات. وبذلك لا يتعارض مع طرف ثالث وتمتد صلاحيته لمدة محدّدة". أما التأسيس بدوره فينطوي على "حالة طويلة الأمد، وهو لا إرداي وغير جائز للتنازل عنه. وعليه، يكوّن التأسيس السلطان ويؤسِّس لقوة قد يعارض مفاعيلها طرف ثالث"[74]. وتشدّد هذه الصياغة التي تستند إلى إيحاء سبينوزي، على القدرة الدينامية للتأسيس، وعلى أنها تقوم على "نظام" مختلف عن نظام العقد. و"التأسيس" المؤسَّساتي يشتمل على شيء من الحركة، وعلى قدرة على العمل قد منحته وجوده. فالسلطة تفوق بالضرورة ما هو إجرائي (procédural).

---

(73) من هنا كان النقد الهيغلي لعقائد العقد الاجتماعي، ولاسيما لروسو في المقطع 258 من **أصول فلسفة الحق** (*Principes de la philosophie du droit*). فقد كان لروسو، بحسب هيغل، الفضل في تطوير مفهوم الإرادة العامة التي لا ترجع إلى مجموع الارادات الفردية، فهي تُعيّن بوصفها مبدأ حق للكلّيّة. إلا أن روسو مع ذلك ظلّ أسير تصوّر فرداني للتكوّن الاجتماعي. ومع ذلك فقد رأينا في القسم الثاني من هذا الكتاب أن روسو أدرك حدود الأصول التعاقدية للجماعة السياسية وصعوباتها. وأن القلق الخاص بمسألة الديمومة الحية، ولا سيما انطلاقاً من صورة المشترع، يستحوذ على كل تحليلاته في السلطة السياسية.

(74) Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch* (Paris: UGE, 1971), p. 78.

إن مفهوم التأسيس ـ الذي يفوق مرة أخرى المعنى المعتاد الخاص بالاجتماعي والقانوني (أجهزة الدولة، الجمعيات، المؤسَّسات القضائية، المدرسة... إلخ)، هو مفهوم تقوم قيمته على قدرته على بناء عالم سابق على الأجيال ويستمر بعدها. خلافاً للانتقادات التي لا ترى في المؤسَّسات سوى أجهزة سيطرة وفرض معايير، ذلك أن الانتقادات هذه تنظر إليها من زاوية أداتية، فإن المنظور الفنومينولوجي الخاص بميرلو ـ بونتي يجعل من التأسيس ـ بشكليه غير القابلين للانفصال ـ مصدراً للفعل. وبذلك يبتعد هذا المنظور بالقدر نفسه عن التصوّرات التي ترجع كيان المؤسَّسة إلى كونه مجرد نظام يقوم على التوزيع والتقسيم، لا بل اعتباره أداةً غريبةً عن حقوق الأفراد السابقة (الأصيلة). فمن السهولة بمكان أن نلاحظ أن هذه المواقف المتناقضة ظاهرياً هي في الواقع تناظرات معكوسة. وهي تجعل من سلطة المؤسَّسات شيئاً يفلت جذرياً من قوتها المؤسِّسة : إنها تجمّدها عبر القطع مع ديناميتها.

وينطوي التأسيس على بعد زمني فريد جداً، وعلى إعادة النظر في الديمومة (الاجتماعية) وفي تأسيسها عبر تواصل مستمر. فالمؤسَّسة هي ما يقوم على إمكانية حدوث "سلسلة من الأحداث"، وهي تشتمل على "مبدأ حدوثية" ما. إنها تكمل ما قد بدأ وتتخلّد وتتنوّع في الوقت نفسه. التأسيس يتفلّت من التحديدات السببية كما يتفلّت من السيطرة الكاذبة الخاصة بوعي مؤسِّس. كل "مؤسَّسة هي كناية عن نظام رمزي تعمل الذات على الانسلاك فيه كنهج للعمل وكهيئة عامة لا حاجة لإخضاعه للإدراك"[75]. وهكذا يعطي النشاط

(75) Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, p. 65.

المؤسِّس شكلاً (حيّاً) لتفاعل الإنسان والعالم، وذلك من دون النظر إلى الماضي "كبقية" بل كضرورة للانفتاح على المستقبل. وهو انفتاح من الممكن أن لا تتقاطع فيه مع ذلك الوعود وما تحقق منها. إن الزمن يمثّل السلطة، إلا أن الصيرورة ليست محكومة بأي تحقيق.

معلّقاً على كتاب **أصول علم الهندسة** (*L'origine de la géométrie*) ـ وهو النص الذي تساءل فيه هوسرل عن العلاقة بين مثالية مجموعة القوانين الهندسية وتاريخيتها ـ ، شدّد ميرلو ـ بونتي على أن "الخطوات الأولية الهندسية وكل الخطوات اللاحقة تشتمل على فائض معيّن في المعنى، وذلك بالرغم من معناها الظاهر أو رموزها الحرفيّة. فهي خطوات تفتتح حقلاً من الابتكار، وتقيم موضوعات لا يراها المهندس الخلاّق إلا بوصفها مساراً نحو المستقبل (*Urstiftung*). إلا أن نقلها إلى الأجيال القادمة مع المكتسبات الأولية يؤسِّس نوعاً ما لممارستها انطلاقاً من ابتكارات جديدة (*Nachstiftung*)، حيث تفتح مساحات جديدة للفكر وصولاً إلى استنفاد تطوّرها في مسار ابتكاراتها الأخيرة (*Endstiftung*)، وغالباً ما يحدث تحوّل في المعرفة بالعودة إلى المصادر أو إلى مسارات جانبية قد أهملت في مسار البحث، وهو ما يدلّ على تفسير جديد للبنية بأكملها"[76].

يرمز هذا النص، انطلاقاً من مثل الهندسة، إلى نمط الزمانية الكامن في فكرة التأسيس. إن الزمن ليس تتابعاً بل هو "حقل". فضلاً عن كونه لا يتعيّن في حركة الوعي (وعي المهندس في هذه الحالة) ولا يُعيِّن كزمن يدّعي "الموضوعية"، فإن كثافته تنطوي على هذا "الفيض في المعنى"، على هذه الزيادة الموجودة في لحظة

---

(76) Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, pp. 161-162.

البداية. وعندما يتكلّم ميرلو ـ بونتي عن زمن "يتقدّم على ذاته"، فهو لا يعني بذلك تقديم ـ حضور، الموجود ـ المستقبل في قلب الحاضر. كما إنه لا يرجع الحاضر إلى كونه مجرد "صورة إيمائية للماضي" و"تخلفاً عن ذاته". وحين يتعلّق الأمر، على سبيل المثال، بتفسير الحدث الثوري، لا تكون هاتان القراءتان ـ تجميد الماضي أو توقع المستقبل السريع ـ سوى تشابهين معكوسين. فأن يكون الحدث متأخراً أو متقدماً فأمرٌ لا يحيل أبداً إلى نظام خطي (linéaire)، سواء كان مصدره الماضي أم المستقبل.

يؤسِّس الحدث ـ وهو هنا نشأة الهندسة ـ تقليداً، ويفتح بذلك المجال أمام سلسلة تجارب أخرى. وهي تجارب تكتسب معنىً لا من حيث تراكمها كبقايا أو مخلّفات (شأن "الأغراض الموجودة في خزانة الثياب، والموضوعة بتصرّفي")، بل لأنه يتمّ نقلها إلى الأجيال اللاحقة. حينها سيتم التحدث عن فكرة "عبور الزمانية" (transtemporalité) للإشارة إلى إمكانية الحدث الأصلي المؤسِّس في "خلق الجديد" وسلسلة متواصلة من "الابتكارات". من هنا كان انسجام هذا التعبير الأخير مع فكرة "الحقل". إن الحدث يجيء، وهو مجيء لأنه يظهر لنا منسلكاً في "مسار تاريخي" : إنه يتوفر، على ما يقول ميرلو ـ بونتي مستعيراً عبارة غوته عن العبقري، على "انتاجية السابقة لزمانها"[77].

إن ثنائية المؤسَّسة (فعالية القوة المؤسِّسة/ الشكل أو البنية القائمة)، تحيل إلى الزمن كما إلى "نموذجها". فالزمن هو "نموذج المؤسَّسة عينه : "فاعلاً ـ منفعلاً، ويستمر لأنه قد تأسَّس [...] هو حقل [...]. وهو يؤسِّس لقَرابة لحظات الحاضر التي تمتزج فيه،

(77) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 35.

و"لشموليتها". إنه ""عبور زمانية" للسقوط واللانحطاط"[78]. فالعبور الزماني ـ نمط التسلسل الذي يربط الأحداث ـ هو بمثابة حركة تكوينية (*générativité*)، في استعارة منا لتعبير هوسرل. لذلك تعتبر المؤسَّسة مفهوماً متشعّباً، مفتوحاً على ما هو جانبي وعلى الطرق التي تتقاطع وعلى الممكنات التي تغيِّره. والمؤسَّسة (أو التأسيس) قبل أي شيء آخر تجسّد حقلاً للوساطات الرمزية. فهي لا تسير بشكل خطي (*linéaire*)، ذلك أن الزمن الذي يوجهها لا يسير بدوره على هذا النحو. "فالنسيج" أو "الحياكة" هي التعابير المستعملة عادة لفهم نمط التكوُّن الزمني هذا، الذي "تستند" إليه المؤسَّسة تماماً.

إن "العبور الزمني" بهذا المعنى ليس عبوراً مثالياً، وإنما عبور يشتمل على "الجرح الأكثر عمقاً، الذي لا يشفى"[79]. فقد جعلت أيضاً، هذه الملاحظة الموجهة بوضوح ضد العقلانية التاريخية الهيغلية، من الإعراض عن المركز ومن الفهم اللامباشر و"الجانبي" أساساً للمعنى : "إن لما نفعله معنى أكبر مما لما نعرفه"، إلا أن المعنى الكامل لا يمكن أبداً بلوغه انطلاقاً من نظرة استعادية وشمولية. فالاستعادة هي "هدر" أكثر منها تحصيلاً شمولياً، وعليه لا يكتمل تكوين المعنى على الإطلاق. كما إن "فائض المعنى" الحاضر في اللحظة الأولى (التأسيس) لا يشتمل في تضاعيفه على كل الدلالات التي سترشح لاحقاً وتنبثق في وضح النهار. فهذا الفائض هو من طبيعة أخرى : إنه الزيادة التي يحملها المؤسِّس في تضاعيفه، إلا أنها لا تكتسب معنى إلا عبر إحيائها في التجارب

---

(78) المصدر نفسه، ص 36.

(79) Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 63, note.

اللاحقة. ويرتبط بالزمن بعد الانعكاسية : فلا يمكن الاعتراف بأحداث الماضي بحد ذاتها إلا لأنها قد أعيد تفسيرها من جديد وإحياؤها في الحاضر. والحاضر بدوره مهما اشتمل على الجديد، فهو يحتفظ دائماً بأثر الماضي. "وتعمل فكرة النقل المولّدة للمعاني ـ وهو النمط الزماني لهذا الزمن العابر (للأجيال) ـ على نزع صفة الابتكار المطلقة منّا، وتحديد دائماً حالتنا أولاً كورثة"[80].

وحين كتب ميرلو ـ بونتي أن ميزة التأسيس الإنساني تكمن في كونها "ماضٍ يخلق أسئلة ويحتفظ بها ويخلق حالة مفتوحة إلى ما لا نهاية"[81]، فهو يلتقي بذلك مع فكرة عزيزة على بلومنبرغ، الذي كان هوسرل، كما يجب أن لا ننسى، معلمه الأول. ونتذكر أيضاً أن استمرارية العالم بالنسبة إلى بلومنبرغ لا تتثبت من خلال "مخزون" من الأسئلة الكبرى التي لا تنفك موجودة في قلب التاريخ الإنساني، بل عبر مسألة "فائض" الأسئلة بالنسبة إلى الإجابات. هكذا تعتبر "الأزمات" لحظات يصادف فيها الوعي مسائل ليس باستطاعته حلّها، فيجبر على استعادة "مواقف" تركت فارغة بسبب إجابات لم تعد تفي بالغرض المطلوب. فإذا كانت أزمة السلطة موجودة، فإن المسألة يجب أن تطرح مجدّداً من هذا المنظور. والحال أن ميرلو ـ بونتي قد جعل بدوره من الماضي مستودعاً خلافاً للأسئلة منفتحاً بلا نهاية على إجابات ما برح عطاؤها مستمراً. وشأنه في ذلك شأن بلومنبرغ، فقد رفض أيضاً بشكل أكثر وضوحاً المنطق الماركسي، الذي يعتبر أن الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المسائل التي بإمكانها حلّها. ذلك أن الاجابة، كما يقول، لا تكون معطاة مع

(80) Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1985), tome III, p. 320.

(81) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 57.

السؤال. الجواب هو "شيء جديد بالفعل، لكنه ليس جديداً إلى الحد الذي يجعله يخلق السؤال [...] فالسؤال يكون سابقاً بوصفه لازماً، كوعي لتحديد غير المحدّد"[82]. والمؤسّسة هي التقاء الكُمون (latence)، هذا مع إعادة صياغته : وتقع في موضع مفصلهما.

وتنطوي، إذاً، ديمومة العالم المشترك بوصفه عبوراً زمانياً على "حضور مشترك" للحظات الزمن التي تقيم فيما بينها نوعاً من تواصل لا ينقطع. ذلك هو مسار "الديمومة العامة" ـ وهو تعبير اقتبسه ميرلو ـ بونتي من بيغي (Péguy) ـ الذي يجعلنا لا نتقاسم العالم مع معاصرينا وحسب، الذين يعيشون في الزمن نفسه الذي نعيش فيه نحن، بل مع أولئك الذين سبقونا ومع الذين سيأتون بعدنا. هذا وقد تحدث كلود سيمون (Claude Simon)، الذي خصص له ميرلو ـ بونتي عدة محاضرات في الكوليج دو فرانس، تحدث كذلك عن "أصوات الذين لم يعيشوا بعد" وعن "أصوات الذين ماتوا". فمنذ كتابه **فنومينولوجيا الإدراك**، اعتبر ميرلو ـ بونتي "الحاضر الحي" بمثابة انفتاح على الماضي الذي لم أعد أعيشه، وعلى المستقبل الذي لم أعشه بعد والذي قد لا أعيشه أبداً. وهو أيضاً حاضر وكأنه يفتح على "زمانيات لا أحياها"، على "أفق اجتماعي" بحيث إن "عالمي قد بات واسعاً وسع التاريخ المشترك. فهو بذلك تاريخ يستعيده وجودي الخاص وينهض به"[83]. وفي هذا العمق، أردف قائلاً بوجود حل لكل مسائل التعالي.

ثم إن هذا الحضور المشترك بين اللحظات (الزمانية) والأجيال كان أيضاً في صلب فكر ألفريد شوتز (Alfred Schutz)، الذي صاغ

---

(82) المصدر نفسه، ص 59.

(83) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 495.

مشروعاً لمقاربة الفنومينولوجيا تتعلّق بالكائن الاجتماعي. وقد جرّب من منظوره الخاص ـ منظور علم الاجتماع الفنومينولوجي ـ ، أن يتخطى إحراجات المسعى الهوسرلي. فالرابط الاجتماعي، بحسب ما يقول شوتز، لا يمكن أن يكون في أي حالة من الحالات تعميماً لعلاقة تذاوتية. كما إنه حاول بدوره إيجاد صيغة وسطية بين هوسرل وعلم الاجتماع الفهمي لدى ماكس فيبر[84] والحال أن أحد أفكاره الأساسية، وإليه استند غالباً ريكور، هو فكرة التقاسم الزماني للعالم المشترك. وهو عالم لا تسكنه أجيال مختلفة تتعايش بعضها مع بعضها الآخر فحسب ـ "المعاصرون" ـ بل أيضاً مسكون من قبل الذين لم يعودوا موجودين ـ "السابقون" ـ ومن قبل الأحياء الذين سيولدون ـ "اللاحقونَ".

هكذا يشتمل العالم الاجتماعي على مناطق تختلف من حيث تقاربها وبعدها. فهي مناطق ليست موزعة في المكان فقط : إنها تنتشر في نظام الزمان. فالعالم الذي نعيش فيه والذي "نشعر فيه ببعضنا البعض" ليس فقط عالم من هم الأقرب إلينا حسياً، ولا هو عالم المعاصرين والمجهولين (الذين لا نقيم معهم لا جواراً حسياً ولا علاقةً مباشرةً)، بل هو عالم الأجيال التي سبقتنا وتلك التي ستأتي بعدنا. إن أناي الآخر *(alter ego)* هو أيضاً ذلك المجهول، الغريب الذي لا أتقاسم معه أي تجربة مباشرة، كما إنه ذلك الذي

---

(84) ألفريد شوتز، ولد في فيينا عام 1899 وتوفي في نيويورك عام 1959. وكان في الآن نفسه تلميذاً لهوسرل وفيبر. وقد طوّر شوتز فنومينولوجيا خاصة بالعالم الاجتماعي تهدف إلى تأسيس علم الاجتماع الفهمي الفيبري تأسيساً فنومينولوجياً، ولتجاوز قصور التكوين التذاوتي عند هوسرل. نجد مترجماً إلى الفرنسية بعضاً من مقالاته الصادرة في مجلد بعنوان: *Le chercheur et le Quotidien* (Paris: Méridiens-Klincksieck, 1994).

كما يمكن أن نحيل أيضاً إلى الكتاب الصغير التالي: Frédéric Tellier, *Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologiqe*, Philosophies (Paris: PUF, 2003).

مات منذ زمن طويل أو هو الذي لم يولد بعد. وبإمكاننا أيضاً من خلال لقاء الأموات أن نقيم حواراً معهم. وتشهد رسالة مكيافيلي إلى فيتوري (Vettori)، الذي أشرنا إليه سابقاً، على هذه المعاصرة الغريبة. وكل الكتب، كما سيقول ريكور مستعيداً هذا المنظور العابر للزمان، تُفتح على طاولتي ولا يوجد بينها واحد يكون أقدم من الآخر[85]. إلا أن "الأجيال الداعية" (générations appelantes) إذا ما استعدنا عبارة بيغي، ليست أقل انتماءً إلى عالمنا الحاضر. فهي توجه، مباشرة أو غير مباشرة، معنى أفعالنا. وهذا التبادل يبدّد فكرة أن "تنوب" أجيال مناب الأخرى، وهي فكرة لا تنطبق قي نهاية الأمر إلا على علم الأحياء البشري. ويفترض التبادل هذا كثافة "للديمومة العمومية" التي تربط الحاضر الحي مع منابع الماضي التي لا تنضب. وهو ماض قابل لأن يحيا من جديد، كما هو الحال بالنسبة إلى المبادرات الإنسانية المنفتحة على تعدّدية الممكنات.

وبإعادة النظر فيه على هذا النحو، يكون المنظور الفنومينولوجي بعيداً كل البعد عن التجريد. وفكرة أن الزمانية تؤسّس "لحقل" أكثر من كونها تتابعاً هي فكرة لا تتناسب مع شروط عالم يرجع كلياً إلى العقلاني. إنها فكرة تتناسب مع عالم مُعاش، مع عالم نعيش فيه، وفيه نشعر وفيه نعمل. هكذا يرمي ميرلو - بونتي من خلال هذه الصياغة الجديدة للمؤسّسة إلى إقامة علاقة جديدة مع الزمن والعالم والآخر و"العمل". إلا أن هذا الأخير ليس أبداً فعالية صرفاً، ولا هو سيطرة مطلقة على الأشياء، ولا تعيين غاية نكلّف أنفسنا بتحقيقها، بل "عملية فعل خاصة بأسلوب معيّن"[86]. و"نوع

(85) مقابلة مع فرنسوا إيفالد في: Le Magazine littéraire, septembre 2000.

(86) Merleau-Ponty, *L'institution*, p. 35.

الوجود" الجديد هذا - الملازم لفلسفة العمل أو لفنومينولوجيا "إمكانية الإنسان" - هو الذي يتيح الإمكانية لقراءة فنومينولوجية للسلطة. وهي قراءة موجهة بحسب فكرة، مؤداها أن استمرارية العالم المشترك هي فكرة تتفاعل مع العبور الزماني أو مع فكرة التكوينية.

من هنا، لم تعد مسارات تفكيك البنى الخاصة بنظام اجتماعي معين - لاسيما الخاص بالديمقراطية المعاصرة - مسارات محكومة بانعدام نقلها (إرثها)، بل حتى بانعدام الارتباط. وباستنادها إلى الديمومة العمومية، وبتعلقها بهذا "النوع الجديد من الوجود" وهو المؤسَّسة، فربما تبعث هذه المسارات على إمكانيات ما زالت صعبة الإدراك حتى الآن. وانطلاقاً من هذه الطريقة في التصوّر العملي للزمن، فقد نشأت نظرة جديدة للسلطة منعتقة من الغموض ومكرسّة لتنهض بوجود العالم المشترك. وكما إن السلطة لا يلتبس مفهومها مع مفهوم السلطان، فهي لا ترجع إلى التقليد بوصفه تقليداً يشتمل على ترسبات (جامدة). وإذا ما أمكن الكلام بعد عن قيمة للتقليد، فذلك شرط أن يفهم التقليد في كونه يشتمل على معانٍ حيّة، وعلى خصوبة تنطوي على "نسيان الأصول".

لكن هذا المنظور الذي أعيد إحياؤه لا يستدعي يقيناً ما، ذلك أن هشاشته هي هشاشة بنيوية، إذا صح القول. وباستطاعة المبادرات الإنسانية أن تنتج فعلاً "هذه الأفعال النموذجية التي تجعل الديمومة العامة تتقدّم خطوة وأن تنسلك في ذاكرة الناس، سواء استمرت لشهر أو لسنة أو لقرن من الزمان"[87]. ولا شيء يضمن أنها لن تتجمّد أبداً. كما إن التجربة الزمانية للعالم الذي نتشاركه - في زمن الأزمة - قد تهتز وتصاب في عمقها. وكذلك سبق لتوكفيل أن أشار، إلى أن

---

(87) Merleau-Ponty, *Résumés de cours,* p. 46.

نمط الوجود الديمقراطي قد يقطّع أوصال الزمان. فهو نمط يقوم بضرب شيء من الاستمرارية التكوينية، بحيث يفقد الإنسان الديمقراطي أثر أجداده، ويبتعد عن معاصريه المجهولين وينسى خلفه. وعلاوة على ذلك، من الممكن أن لا نعود نشعر في وسط عالمنا الاجتماعي أننا معاصري معاصرينا. وهكذا تعبّر اليوم "أزمة" السلطة عن نفسها. فلا شيء أصعب من الموافقة، كما نعرف، على فكرة التبادل القائم على التفاوت أو على فكرة تفاوت غير تراتبي في عالم لم يعد يمثّل الماضي فيه سلطة، وحيث إن السلطة قد انفكّت عن كونها تقليداً.

ومع ذلك، فإن هذا الإقرار الذي يصعب رده لا يمنعنا أبداً من "أن نكتشف أسلوباً جديداً في العلاقة مع الماضي"[88]. وبابتعادنا عن المقاربات المتوافق عليها، وبالخروج من الطريق المسدود حيث يحتجزنا بديل المحافظة (conservation) وفكرة البدء من لا شيء (table rase)، قد نلتقي هنا على طريقة جديدة للتمسك بالماضي ولتخيّل مستقبل غير واضح المعالم بعد. وهكذا نبتعد عن فكرة السرّ الباطلة لنقارب اللغز الحقيقي. وقد يسأل سائل ماذا عن وضع تقليد السلطة في عالم، بالنسبة إلى كل جيل جديد، هو دائماً خارج عن ذاته أو على استعداد للخروج"[89] ـ ذلك هو ما يميّز الحالة الإنسانية ـ أو ماذا، بتعبير آخر، عن تقليد البدايات، مصدر الحي للسلطة؟

---

(88) Hannah Arendt, *Vies politiques*, p. 291.

(89) Hannah Arendt: "La crise de l'éducation," dans: *La crise de la culture*, p. 246.

خاتمة

أراد الرومان، عبر قوة المؤسَّسات، التمسك بشكل الأزلية الوحيد الذي يتناسب مع الكائنات الفانية. هكذا أعطوا العالم المشترك ديمومته، لا لأن هذا العالم ينسلك في ديمومة ثابتة، بل لأنه يملك القدرة على أن يتجدّد عبر عمل الأجيال القادمة. هنا يكمن لبّ السلطة : فقد "زادت" قوتها الدينامية وطاقتها الخالدة أفعال الأحياء، الذين بدورهم يؤكدون التجارب الحية الخاصة بخلفائهم. إلا أن مصدر هذه الزيادة يرجع إلى هبة الفعل الخلّاق السرية، إلى القدرة على بروز الجديد والإنتاج في الوجود. وبتعبير آخر، إن تأكيد المؤسَّس ـ لما ورثناه ـ ينسلك في القوة المؤسِّسة التي تجيز عملية التكوين.

وبالربط، هكذا، بين الزمان والسلطة، وبجعل السلطة نواة الديمومة العامة، لم نكن مع ذلك نزعم أن الزمان الذي يمثّل سلطة هو زمان يرجع إلى "القديم" أو إلى "العتيق". بلى العكس تماماً. فإذا كانت الحال كذلك، فلا وجود لقوة مؤسِّسة إلا لسلطة التقليد. وعليه، قد يصبح مفهوم السلطة، كما يزعم البعض، مفهوماً ساقطاً وقديماً كلياً ما إن يتبدّد الاقتناع بشأن قدسيّة سمة التأسيس. ومن المؤكّد أن تصوراً خاصاً للسلطة قد زال بفعل تلاشي قوة هذا

الماضي التأسيسي الذي كان صداه يؤكّد الحاضر ويجدده.

لكن لا يمكن التخلص من مسألة أساسية كتلك الخاصة بالرابط الاجتماعي : من إنتاجه واستمراريته، وبتعبير آخر، من القوة الرابطة الخاصة بالسلطة. فالمحدثون ـ الذين لم ينطلقوا مع ذلك إلا من ذواتهم ـ لم يجهلوا ذلك. وبتحررهم من حمل أسبقية الماضي، فقد ألقوا بأنفسهم نحو المستقبل. لقد تحوّلوا من التقليد إلى النقل وعهدوا إلى الخلف السهر على أن ينوبوا مناب الأجداد. وباختصار، لقد جعلوا من سلطة المستقبل مصدر "الزيادة" : ومن الآن فصاعداً يعود إلى المستقبل أن يجيز للماضي بروزه.

وإلى هذا التصدع الأول أُضيف تصدع آخر لا يقل أهمية عن الأول : فقد أحدثت التجربة المعاصرة قطيعة مع حالة الأسبقية الجديدة هذه. فهي قد تخلت عن توقعات صيرورة تروم الاكتمال، كما إنه ليس لسلطة المستقبل اليوم يقين أكبر من الذي كان سائداً منذ فترة في الماضي. إن قلق المستقبل لا يرسم لنا أي طريق يمكننا (أو يتوجب علينا) اتباعه بيقين. فأين يكمن، إذاً، مصدر الزيادة؟

لم يكن، إذاً، المسار الذي قادنا من الرومان حتى تجربة عالمنا المشترك اليوم مساراً لإحياء استمرارية وهمية، ولا مسار بدء من لا شيء (table rase). فلا تذكير بماضٍ تأسيسي ضاع إلى الأبد، ولا استدعاء مستقبل ممسوك كلياً واستيهامياً. إذ نحن نعلم، أو يجب أن نعلم، أنهما طريقان مسدودان. فكيف الخروج منهما ما لم يكن ذلك عبر التساؤل عما يجيز (autoriser) للناس، الآن أيضاً، البدء بشيء جديد في عالم سابق على وجودهم وباق بعدهم؟ وبتعبير آخر، هل بإمكاننا العيش في عالم من دون سلطة (autorité)؟ وهل بالإمكان تصوّر عالم كهذا؟

لقد اقتلعت، كما رأينا، المقاربة الفنومينولوجية لهذه المسألة "التقليد" من صفته كنتاج هامد، وهي مقاربة كانت قد ختمت فيها محاولة التفكّر هذه. والزمانية ـ وتحديداً أفق الولادة (التكوين) الأنطولوجي ـ تمثّل حجر الزاوية لذلك. هذا، وقد صاغ ميرلو ـ بونتي ذلك بطريقة مدهشة : يتمتع التأسيس "بنوع من الكينونة نفسها التي تتمتع بها الولادة"[(1)]. ذلك أن الكائن المولود هو كائن لنفسه، وهو يمتلك شيئاً مكتسباً، إلا أن هذا المعطى (المكتسب) يبقى دائماً حاضراً وراء الوجود الذي سيعمل ويلتزم من خلاله. إن حدث الولادة لا يحدّد المستقبل كما تحدّد العلّة معلولاتها، فهو يفتح على حالة حيث إن "خاتمتها" غير محدّدة. وثمة "تاريخ جديد، قصير أو طويل الأمد، قد تأسَّس لتوّه. ثمة سجلّ قد فتح"[(2)]. إن الولادة ليست حدثاً : إنها تأسيس، وبتعبير آخر، إنها قوة دلالية جديدة قادرة على الانسلاك في العالم والعمل فيه.

إن "خراب" العالم المشترك قد يكون أمراً محتوماً، كما كانت آرندت تحب أن تردّد، ما لم يكن خاضعاً باستمرار لمعاودة النظر فيه عبر القدرة الإنسانية على التوالد. على أن لا نفهم التوالد، وهذا ما يجب الإصرار عليه، بالمعنى البيولوجي للكلمة. فالتوالد لا يشير أبداً إلى ظهور حياة ما. فماذا لو كانت الحالة هكذا، سيكون التوالد محكوماً بالحتمية الوراثية ومقتصراً على التناسل، أو مدرجاً في دورة الولادات والوفيات الطبيعية. إن التوالد هو قبل أي آخر ملكة البدايات، قدرة الناس على التجديّد، وعلى إدخال الجديد وغير

(1) Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)* (Paris: Belin, 2003), p. 38.

(2) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel (Paris: Gallimard, 1990), p. 466.

المتوقع في العالم المشترك. فـ"مع كل ولادة جديدة يحدث في العالم بداية جديدة. إنه عالم جديد، ذلك الذي يأتي بالقوة إلى الوجود"[3].

إلا أن هذه القدرة التأسيسية الخاصة بالإنسان ليست كذلك إلا لأنها ترفض هوام البداية من عدم *(ex nihilo)*، ولأنها تنأى بنفسها عن شعور معيّن بالجِدّة. فالموجود هنا منذ البدء الذي يقع علينا عبء حمله هو شرط بداياتنا وإعادة بداياتنا الجديدة في العالم. نحن نولد في عالم أكثر قِدماً منّا وهذا العالم سيستمر بعدنا. وبعيداً عن وجوب الحفاظ عليه كما هو، فإن علينا تجديده لحفظه من وقوعه في الابتذال. إن الديمومة العمومية ليست، كما رأينا، استمرارية جوهرية. فهي تنبثق من حالات قطيعة وتفاوتات وحتى من طرق منحرفة. كما إنها تنطوي على معنى لا هو خِلفة (survivance) ولا بقية، بل هو معنى يخضع لتغيرات عرضية متتالية. إن الأثر نفسه الذي يسلك العريق في القدم في صلب الحاضر هو الوعد ـ من دون ضمانة ـ لتجربة تُبتكر. فنحن في الوقت نفسه قادمون متأخرون وقادمون جدد. وقد تجيب عن هذه الثنائية طبيعة السلطة المتناقضة، إذ إنها إلزام موروث ومصدر جديد للفعل المبتدئ.

فما هي السلطة إن لم تكن سلطان البدايات، سلطان أن يعطى إلى من يأتون بعدنا القدرة أن يبدأوا بدورهم؟ والذين يمارسون السلطة ـ ولا يمتلكونها ـ يجيزون لخلفائهم ليباشروا بدورهم شيئاً جديداً، أي شيء غير متوقع. أن نبدأ يعني أن نبدأ لنكمل. وأن نكمل يعني أيضاً مواصلة البدء.

(3) Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Points Essais (Paris: Seuil, 1972), p. 211, nouvelle éd. 2005, pp. 280-290.

الثبت التعريفي

أخلاق الحياة (éthicité - sittlichkeit) : تختلف أخلاق الحياة عن أخلاق الواجب (morale du devoir) فالأولى تركّز على تماسك المبادئ الأخلاقية مع الإرادة الذاتية (الحرية) والجماعة التاريخية التي تنتمي إليها (الثقافة). في حين ترمي الثانية إلى تأسيس معيار أخلاقي يتسم بالموضوعية أو الكلّيّة المتعالية (كنت). ويكون لهذه الكلّيّة المتعالية الأثر البالغ على مهمة تطبيق القانون الأخلاقي في تضاعيف الجزئي، باعتبار أن الكلي بوصفه مثالياً يُعدّ إلى حدّ ما غريباً عن ظروف الحياة ومقتضياتها. والجزئي هنا هو الخاص من حيث خصوصيّات الحياة البشرية التاريخية الشائكة المعقدة. أما مفهوم أخلاق الحياة فيروم "المصالحة" (هيغل) بين العقلي كمصدر للكلي وواقع الحياة الإنسانية من حيث خصوصية الثقافة والتاريخ وميول الحياة. وتختصر قولة هيغل الشهيرة هذا الطرح : "كل ما هو عقلي هو واقعي وكل وما هو واقعي هو عقلي". وهو ما يعني تطابق الحياة والعقل تطابق الهوية وانسلاك الواحد في الآخر.

أسبقية (précédence) : تشير إلى الماضي وبداياته الزمنية. الأسبقية هي ما يسبق الحاضر الذي يحضّر للمستقبل. إلا أنه ليس من انقطاع بين هذه اللحظات الثلاث التاريخية. فالآنية أو الحاضر لا

يكتسب معناه الأصيل إلا بالنظر إلى ما يسبقه ويؤسِّس له في الزمان. وعليه، تمثّل الأسبقية التاريخية أولوية فقهية من حيث إفادتها الدلالية لتفسير الحاضر وفهمه في ضوء ما يعتمل في تضاعيف التاريخ الإنساني المنفتح بدوره على التوقعات المستقبلية.

اعتراف (reconnaissance): يعتبر هذا المفهوم الفلسفي من أهم الأفكار التي أثارها الفيلسوف الألماني هيغل. وهو يدلّ على ضرورة خروج الوعي الذاتي من عالمه الذاتي الضيق ليعترف بوجود الآخر وبتمايزاته الفردية. والاعتراف له دلالة نهيوية، إذ إنه يرتبط بمسار التاريخ الإنساني وبغايته النهائية. وما النزاعات الإنسانية على مَرّ التاريخ سوى نزاعات لإثبات الوجود الخاص والكفاح للاعتراف به. فالناس على تنوّعهم واختلاف مشاربهم يروم كل منهم أن يعترف به الآخر ويساويه بنفسه، وهو ما حققته نوعاً ما نشأة مؤسَّسات الديمقراطيات الليبرالية الغربية الحديثة التي أرست قاعدة المساواة في الحقوق والحريات الأساسية للأفراد. أما الاعتراف، بحسب استعمال المؤلفة، فإنه يصيب الاعتراف بالسلطة على وجه الخصوص باعتبار أنها سلطة تؤسِّس لقيام الحياة العمومية والاجتماعية وتضمن استمراريتها في الزمانية.

اعتقاد (croyance): يقوم الاعتقاد على اعتقاد الشيء باعتباره يمثّل حقيقة واقعية، لكن من دون أن يخضع ذلك لبراهين علمية تثبت وجوده وحقيقته أو إمكانيته. وخلافاً للعقلانية الصريحة والواضحة والموضوعية، يشير الاعتقاد إلى البعد اللاعقلاني لفعل الاعتقاد أو الإيمان بأمر ما وبوجوده وبصحته. هو فعل إيمان بشيء ما والثقة به من دون أن يحصل ذلك من خلال إثبات علمي. هكذا يصحّ الاعتقاد في شأن الاعتراف بأحقية السلطة السياسية والاجتماعية وبقدسيتها الزمانية.

تاريخية (historicité): يُستعمل هذا المصطلح للتعبير عن أن حدثاً ما قد حدث فعلياً، وهو ما يبعد الشبهة عن كونه مجرد تقليد أسطوري. وهكذا يجري الكلام، على سبيل المثال، على تاريخية تأسيس روما باعتبار هذا التأسيس حدثاً تاريخياً بامتياز، أو الكلام على قيامة يسوع المسيح كحدث تاريخي حصل في الزمان الإنساني. ومن الواضح أن ابتكار كلمة التاريخية يشير إلى حقبة التاريخ النقدي التي تستند كعلم مدرك لذاته إلى تراجع التقاليد الأسطورية وتفككها.

تأسيس (fondation): يرجع التأسيس إلى البداية وإلى ما هو أوّلي في التسلسل الزمني. ويحيلنا هنا إلى لحظة البدايات التي من خلالها نشأت أو تأسّست الحياة الاجتماعية. وبما أن التأسيس ينطوي على هذه اللحظات الأولى للعيش المشترك، فإنه يرتبط ارتباطاً عضوياً مصيرياً بمفهوم السلطة التي تعود بدورها إلى سلطان البدايات. وغالباً ما يستعمل هذا المصطلح للدلالة على ماضٍ تأسيسي عريق في القدم، إلا أنه ماضٍ كلما دنونا منه لتعيينه تراجع إلى ما لا نهاية. فمعرفة البدء أو التأسيس الزماني هي معرفة تدنو إلى الأصل على غير تماس (asymptotique).

تذاوت (intersubjectivité): مفهوم فلسفي طوّره لأول مرة الفيلسوف الألماني إيمانويل كنت في كتابه **نقد ملكة الحكم** . ويعني التذاوت أن الناس ذوات متفكّرة قادرة على إدخال فكر الآخرين في أحكامها وأفعالها العملية. وهو ما يمهّد للتفاعل بينها والتقابس في تجاربها. وبذلك يؤسِّس التذاوت لنظرية التواصل بين الأفراد.

تشيّؤ (réification): يعود هنا التشيّؤ إلى النظرة العقيمة التي تصيب الماضي باعتباره ماضياً جامداً لا يتغير ولا يتطوّر. خلافاً للتشيّؤ الذي يقوم على حفظ مكنونات الماضي ومكتسباته حفظ التقليد الرجعي، يقوم التجدد على الإقبال على الماضي إقبال

الانفتاح والابتكار والخلق. أما التشيّؤ الزماني فإنه يغلق على توقعات المستقبل ويرجع العمل الإنساني إلى مجرد تكرار للماضي ولتقاليده من دون القدرة على تطويرها وتجديدها.

تفويض (autorisation): يعني التفويض أن نفوّض شيئاً أو مهمة إلى شخص آخر. ويقوم التفويض هنا على وجه الخصوص بين الأجيال السابقة التي تفوّض الأجيال اللاحقة التي تتلقّف هذا التفويض. وبذلك تنقل الأجيال السابقة قيم الماضي وعاداته وتقاليده المشتركة إلى الأجيال اللاحقة وتكلفها أو تفوضها مهمة العمل على استمراريتها وحفظها حفظ التجديد والانفتاح على التطلّعات المستقبلية.

تكوينية (générativité): هي ما يقوم في أصل تكوين المجتمعات البشرية. التكوين يحيلنا هنا إلى اللحظة الأولى في تكوين الروابط الإنسانية التي منذ نشأتها قد أسَّست لولادة المجتمع الإنساني. ويرتبط هذا المصطلح بمفهوم السلطة التي تجسد الدافع الأول في تكوين الاجتماع الإنساني وتعمل على استمراريته وانفتاحه على المستقبل.

خلود (perpétuité): هو ما يدلّ على الذي خُلّد ذكره ولا يمكن أن تمحوه التغيرات التاريخية الطارئة. ويشير الخلود إلى ما هو ثابت في الزمانية الإنسانية وحاضر فيها منذ لحظات التأسيس الأولى ويعتمل في تضاعيف التاريخ البشري ويؤثّر فيها. وهذا التأثير هو ما يجعله حاضراً أبداً على غير استثناء في صلب الحقبات الزمنية التي تخلّد ذكره وتحييه وتبعثه من جديد. وهذا ما يعني أن يخلَّد الماضي بصورته الجديدة في حالات الحاضر وظروفه المتنوعة.

ديمومة (durée): تدلّ الديمومة عادة على الاستمرارية. وتعود

الديمومة إلى استمرارية السلطة العابرة للأزمنة البشرية على غير استثناء. وديمومة السلطة هذه هي ضمان استمرارية الحياة المشتركة التي تنعكس إيجاباً على الحياة الاجتماعية والسياسية.

زمانية (temporalité): تدلّ الزمانية على المنظور الذي يشتمل على رؤية شاملة تصيب امتداد الزمن الإنساني. فالزمانية تقتضي وحدة التاريخ البشري بالرغم من تعدّد حقباته وتنوع مراحله وظروفه. وتتجلّى هذه الوحدة الزمانية في كيفية التواصل العميق الذي يعتمل في تضاعيفها الماضي والحاضر وتوقعات المستقبل.

زيادة (augmentation): تعني الزيادة الإضافة أو الفائض. وهي تعبّر عمّا يزيد الأصل أو لحظة التأسيس على الاستمرارية الزمنية للعيش المشترك. فالسلطة، لكونها تجسد حركة تأسيس الاجتماع الإنساني، لا تنفكّ تثابر على عملية الزيادة، وهي بمثابة إضافة الأصل على كل ما هو جديد ومنفتح على المستقبل. إنها زيادة الماضي أو التقليد على التوقعات الإنسانية الحاضرة التي تتطلّع إلى المستقبل.

سلطان (pouvoir): يرتبط السلطان بالحيّز المكاني ويختلف نمطه باختلاف روحية الحقبة التي ينتمي إليها. وهو يحيل إلى القوة الجبرية والقهرية التي تعود إلى العاهل أو الحاكم. وخلافاً لجوهر السلطة الذي يتمثّل في عبوره للأزمنة البشرية، يتحدد السلطان بأنماط الحكم الخاصة بالأنظمة السياسية القائمة. ويتغير، إذاً، شكل السلطان بتغير طبيعة النظام القائم، إذ من الممكن أن يكّون ديمقراطياً أو استبدادياً أو شمولياً.

سلطة (autorité): هي مكوّن أساسي لقيام الرابط الاجتماعي البشري. تعمل السلطة منذ لحظة البدء على تكوين جميع المجتمعات

البشرية على غير استثناء، وهو ما يحيلنا إلى فهمها كعنصر يعتمل في تضاعيف الزمانية ويفعل فيها. ورأس الكلام في ذلك أن السلطة لا بديل لها في التاريخ الإنساني، إذ هي حاضرة بقوة فيه وخصوصاً أنها تستدعي الثقة، ومن ثم الاعتراف من قبل الذين يخضعون لها. ويكون هذا الخضوع خضوعاً طوعياً باعتبارها تولّد الاعتقاد بأسبقيتها الزمنية التأسيسية وبكونها تستمر في الديمومة الزمانية عبر وحدة التاريخية الإنسانية المبنية على أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل.

سيطرة (domination - herrschaft): تدلّ السيطرة في معناها البسيط على قدرة شخص أو مجموعة من الأشخاص على فرض أفكارهم أو حقائقهم ومعتقداتهم بالوسيلة التي يرونها مناسبة على طرف آخر. أما مفهوم السيطرة بحسب استعماله في النص، فإنه عود إلى التصوّر الذي طرحه ماكس فيبر في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**. والسيطرة، بحسب ما يقول فيبر، هي "إمكانية أن يجد شخصٌ ما عدداً محدّداً من الأفراد مستعدين لطاعة توجهات نظام معين". ويميّز فيبر في الفصل الثالث من كتابه المذكور بين ثلاثة أنماطٍ من السيطرة: السيطرة التقليدة والسيطرة الكاريزماتية والسيطرة العقلانية القانونية. والأهم في ذلك أن أنماط السيطرة هذه لا تتعاقب تاريخياً تعاقب التباعد والإقصاء والنفي. فبإمكان هذه الأنماط الثلاثة أن تُقبل الواحدة على الأخرى وأن يعايش بعضها بعضها الآخر من دون أن يصار بالضرورة إلى التعارض والتنازع.

عرضية (contingence): هي إمكانية حصول الشيء أو عدم حصوله. ذلك أنه ليس من سبب موضوعي كاف يمكن أن يعيّن أسباب حدوث الشيء بشكل علمي ودقيق، خلافاً لمبدأ الضرورة الذي يؤكّد حدوث الشيء بطريقة مسبقة وحتمية. وهكذا ترتبط العرضية بمسرى الأحداث البشرية المتقلبة والمعقّدة والطارئة. وهي

تحيل بذلك إلى ما هو شائك ولاعقلاني في تسلسل الأحداث الإنسانية وظروفها. وغالباً ما يُستعمل هذا المصطلح في النص للدلالة على غنى الخبرات الإنسانية وتنوعها وعلى رفض الحتمية التاريخية رفضاً قاطعاً انطلاقاً من انفتاح التوقعات الإنسانية المستقبلية على التجديد والابتكار.

مدينة (polis): تشير إلى تصوّر المدينة كدولة في اليونان القديمة ورديفها الكلمة اللاتينية (Civitas). وتعني المدينة هنا تكوّن جماعة من المواطنين الأحرار والمستقلين. فالمدينة في الفكر السياسي اليوناني القديم لها الأسبقية على وجود الفرد. وقد عرّفه أرسطو المدينة بأنها مجموعة من "حيوانات سياسية" قد تلاقت وتجمعت بإرادتها فأنشأت حياة مشتركة (**السياسية** 1252–1254). وتكمن ضمانة هذه المدينة وقوتها على البقاء في الرجوع إلى ماضٍ أسطوري مشترك وإلى أبطال قد خلّد ذكرهم التاريخ. وتؤسِّس الطقوس والقوانين المشتركة فيها للرابط الاجتماعي والسياسي، فتعمل بذلك على صون الحياة العمومية واستمراريتها عبر الزمن.

مساواة أمام القانون (isonomie): يشتق هذا المصطلح من أصل يوناني، وهو مركب من كلمة iso التي تعني المساواة وnomos التي تعني القانون أو المعيار. وهو يعني اليوم مساواة الجميع أمام القانون أو مساواة الجميع في الحقوق. وقد نشأ هذا المصطلح في الحقبة التاريخية التي رافقت مسيرة أثينا القديمة نحو الديمقراطية. وهذا المصطلح هو من الابتكارات الأساسية للمشترع-اليوناني كليستان (Clisthène) الذي وضعه إبّان الاصلاحات التي قام بها بين (507–508 ق.م.). وتقوم هذه الإصلاحات على خلق دوائر شعبية جديدة ومجلس للشعب (boulè). وقد فوّضت هذه الإصلاحات سلطات للشعب من شأنها أن توازي سلطات الطبقة الأرستقراطية، مما هيأ

لها لاحقاً أن تتجاوزها وتنوب منابها. وتمثّل هذه الإصلاحات نقطة الوصل بين الحقبة القديمة وظهور الحقبة الكلاسيكية. ويُعتبر كليستان المشترع القديم الأخير الذي انتمى إلى تقليد ضمّ كل من سولون (Solon) ودراكون (Dracon) والمشترع الأول الذي افتتح الحقبة الكلاسيكية الديمقراطية. وقد مهدّ لإصلاحاته سولون ومن ثمَّ نزعةُ الحكم الاستبدادي التي سادت في ذلك العصر وأدّت إلى تراجع قوة طبقة الأوباتريد (eupatride) تضمّ طبقة عائلات أثينا النبيلة وتقلص صلاحياتها لصالح الشعب.

مؤسَّسة أو التأسيس (institution): قد يحمل استعمال هذا المفهوم دلالتين مختلفتين ولكنهما تتكاملان تكاملاً نسقياً. فإذا كان هذا المفهوم يعني التأسيس (وهو ما قد شرحناه آنفاً عبر مصطلح (fondation)، فهو يرجع إلى فكرة البدايات الأولى، أي إلى مراحل التأسيس القابعة في عمق الزمانية وتضاعيفها). أما إذا كان هذا المفهوم يعني المؤسَّسة، أي ما تأسَّس تاريخياً انطلاقاً من التأسيس الأول، فالمؤسَّسة قد تعني هنا مؤسَّسات الدولة السياسية والقانونية والاجتماعية. والمؤسَّسات هذه تستقي دورها وقوتها ومعناها الأصيل من التأسيس الأول، الذي قد أسَّس للعيش معاً، انطلاقاً من قدرة السلطة على ضمانه ضمانةَ ديمومة المؤسَّسات التي تواكبه وتحفظه.

ثبت المصطلحات

ethicité (sittlichkeit)	أخلاق الحياة
précédence	أسبقية
croyance	اعتقاد ـ ثقة
contrainte	إكراه
prérogatif	امتياز
ordre (befehl)	أمر
commandement	إمرة
glissement	انزلاق
aufklãrung	أنوار
fide (foi)	إيمان
vétusté	بلى - قدم
historicité	تاريخية
fondation (stiftung)	تأسيس
intersubjectivité	تذاوت
subjectivation	تذويت
réification	تشيُّؤ
autorisation	تفويض

consentiment	توافق
cité	حاضرة
soumission	خضوع
perpétuité	خلود
pérennité	دوام - خلود
durée	ديمومة
temporalité	زمانية
augmentation	زيادة - إضافة
pouvoir	سلطان
autorité	سلطة
souveraineté	سيادة
domination (herrschaft)	سيطرة
légitimité	شرعية
validité	صدقية
régulation	ضبط
déperdition	ضياع
obéissance	طاعة
pli	طية
monde commun	عالم مشترك
contingence	عرضية
ratio cognoscendi	علة المعرفة
ratio essendi	علة الوجود
altérité	غيريّة
excès	فائض
plus-value	فائض القيمة

führer (leader)	قائد
charisme	كاريزما
principe (archè)	مبدأ (أصل)
sénat	مجلس الشيوخ
polis	مدينة
isonomie	مساواة أمام القانون
habitacle	مسكن
praxis	ممارسة
raison d'état	منطق الدولة
assentiment	موافقة
institution	مؤسَّسة
ordre (ordnung)	نظام
ancien régime	نظام قديم (ما قبل الثورة الفرنسية)

الفهرس

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

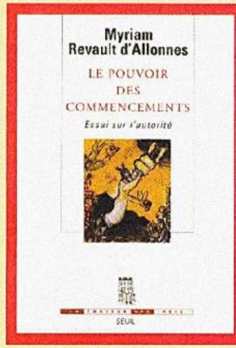
- غ -

- ف -

ـ ل ـ

سلطان البدايات

بحث في السلطة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

يسأل سائل: ماذا حلّ بالسلطة في عالم بات فيه الانسلاخ عن التقليد والماضي أمراً وجب الرجوع إليه؟ وماذا يحدث عندما تصبح السلطة في مواجهة الفردانية، ونزعة المساواة الديمقراطية، وعندما ينقطع المستقبل عن كل رجاء، كما هو الحال اليوم؟

إن مفهوم السلطة يتميز عن مفهوم السلطان. فالسلطة تدعو إلى الاعتراف أكثر من كونها تتطلّب الطاعة. وتنبسط السلطة في الديمومة، في حين أن السلطان يرتبط أصلاً بالحيز المكاني. وتجسد السلطة بعداً أساسياً في قيام الرابط الاجتماعي، ذلك أنها تعمل على ضمان استمرارية الأجيال والنقل والنسَب. وعليه، تنبئ السلطة بالأزمات التي تكتنف النسيج الاجتماعي وتفتته.

وإذا ما كانت السلطة لا تني حاملة للمعنى بالنسبة إلينا، فذلك ليس لأنها تستدعي عالماً قديماً بل لأنها تجعلنا نولد من جديد في قلب عالم أقدم منا.

- **ميريام ريفولت دالون**: فيلسوفة وأستاذة جامعية في المدرسة العملية للدراسات العليا (فرع العلوم الدينية). ومن مؤلفاتها: *Ce que l'homme fait à l'homme: Essai sur le mal politique* (Seuil, 1995), *Le dépérissement de la politique* (Aubier, 1999), et *Fragile humanité* (Aubier, 2002).

- **د. سايد مطر**: أستاذ متخصص في الفلسفة السياسية والأخلاقية في جامعة السوربون (باريس 4). وهو يدّرس في الجامعة اللبنانية وجامعة القديس يوسف (بيروت) منذ العام 2009.

ISBN 978-9953-82-559-5
9 789953 825595

الثمن: 15 دولاراً
أو ما يعادلها